celibat i kriza vjere

Dietrich von Hildebrand

Biblioteka Obnovljenog ŽIVOTA 4

Naslov originala

Dietrich von Hildebrand
ZÖLIBAT UND GLAUBENSKRISE
Verlag Josef Habbel — Regensburg 1970.

Prijevod: Mirko Cerovac
Korice: Ignacije Belak

Tisak: »Zrinski« — Čakovec

Dietrich von Hildebrand

CELIBAT I KRIZA VJERE

Zagreb 1973.

S dopuštenjem crkvenih i redovničkih poglavara
Izdao: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove — Zagreb, Jordanovac 110
Odgovara: Rudolf Koprek

SADRŽAJ

Sadržaj 5
Popratna riječ hrvatskom izdanju 9
Celibat 11
PREDGOVOR 19
UVOD 20
»Mit o modernom čovjeku« 21
A. Zabluda da se s promjenom duha vremena mijenja i čovjekova bit 22
B. Zamjena prevladavajuće ideologije nepromjenljivom sudbinom 24
Zabluda da bi »oblik« objave trebalo prilagoditi svakoj pojedinoj epohi 26
A. Sakralno i Božja svetost — desakralizacija i mržnja prema Bogu 27
B. »Kindness« mjesto milosrđa — »zemaljski Mesija« mjesto Krista 28
C. Oblik što ga zahtijeva sadržaj: iskrivljavanje sadržaja samo promjenom prikladna oblika 29
Pastoralni aspekt i vrste privlačenja — od Božjeg »fascinosuma« do njegove radikalne suprotnosti 30
Zamjenjivanje ljubavi i zajedništva 33
Ljubav prema bližnjemu vrijedi i za ljude s kojima ne bismo smjeli imati nikakva zajedništva 36
Vjerska živost i mijenjanje 39
»Povratak« prakršćanskoj Crkvi 42
Postavljanje jedinstva nad istinu: krivi irenizam 46

Borba protiv križa 48
»Spajanje« nespojivog 49
1. poglavlje
CELIBAT U SVJETLOSTI ONOG ŠTO JE PROMJENLJIVO I ŠTO JE NEPROMJENLJIVO U CRKVI 51
Promjenljivo i nepromjenljivo u različitom smislu 51
Razlika između »moći da se nešto promijeni« i »trebati da se nešto promijeni« . . . 54
Nepromjenljivo u Crkvi 55
Promjenljivo u Crkvi — što treba da se promijeni i što ne treba da se promijeni . . 56
Parolaška dvoznačnost izraza »promjenljivo« i principijelno promjenljivo i »preživjelo« 58
Obveza svećeničkog celibata načelno je promjenljiva, no to ni u kojem slučaju ne znači da je »preživjela« 59
2. poglavlje
SVEĆENIČKA SLUŽBA
Vlast konsekracije i dijeljenje sakramenata 63
Naviještanje Božje riječi u »svijetu« . . . 65
Uspostavljanje Božjeg kraljevstva i vječni spas duša 66
3. poglavlje
BIT CELIBATA 68
Bit braka 68
Bezbračnost nije osamljenost 71
Svećenički celibat i žrtva nebračnosti . . 72
Svećenički celibat nije isto što i neženstvo 73
Bit celibata i izvori opasnosti zbog nesporazuma 75
Svećenički je celibat razumljiv samo po vjeri 77
Opasnosti koje ugrožavaju celibat kod pojedinog svećenika 79
Svećeništvo i poziv na celibat 80

4. poglavlje
SVEĆENIŠTVO I CELIBAT 83
Celibat i s brakom skopčano »usidrenje u svijetu« 84
Neusporedivost celibata s dobrovoljno odabranim siromaštvom svećenika . . . 86
Možemo li svakog svećenika obvezati na veliku žrtvu celibata? 88
Dužnost crkvenih vlasti da najbrižnije ispituju zvanja 89
5. poglavlje
OSOBITO ZNAČENJE CELIBATA U DANAŠNJOJ SITUACIJI 92
Prije rašireni nezakoniti motivi za izbor svećeničkog staleža 92
Nezakonita privlačnost svećeništva danas . . 93
Obveza celibata kao spasonosni pokazatelj pravih zvanja 95
Osobito značenje celibata danas i pomanjkanje svećenika 95
6. poglavlje
ZLOUPOTREBA IZRAZA »DOBROVOLJNOST« I »DUŽNOST« U DISKUSIJI O CELIBATU . . 99
1. »Dobrovoljnost« kao suprotnost od prisile izvana 99
2. »Dobrovoljno« kao suprotnost prema moralno obvezatnom 99
3. »Dobrovoljnost« kao ignoriranje dužnosti koja je nastala dobrovoljnim preuzimanjem obveze 100
Celibat je dobrovoljan jer ne postoji ni vanjska prisila niti moralna dužnost dobrovoljno preuzete obveze 100
Dobrovoljnost ne znači odijeljenost od celibata i svećeništva koja bi bila prepuštena volji pojedinca 101
Za svećenika koji osjeća istinski poziv celibat

ne bi smio biti samo žrtva koja se ne može izbjeći 102
Situacija svećenika koji bi se naknadno htio osloboditi preuzete obveze 103
Kulminacija u zloupotrebi izraza »dobrovoljan« 104
Crkva treba da postavlja uvjete za svećeništvo 105

7. poglavlje

RAZLIČNOST I POVEZANOST SVEĆENIKA I LAIKA 107
Argument o »odijeljenoj svećeničkoj kasti« i organička struktura zajednica . . . 107
Načelna »jednakost« svih članova Crkve i raznolikost službi 108
Opasnost »pontifikalizma« nije nikakav argument protiv hijerarhije u Crkvi . . . 109
Sekularizacija i desakralizacija kao razlog za »činovnički odnos« u Crkvi 110
Ispravno i lažno pozivanje na prvu Crkvu . . 113

8. poglavlje

BEZBRAČNOST SVEĆENIKA I LJUBAV . . 115
Krivo shvaćanje nadnaravne ljubavi . . . 115
Celibat iz ljubavi prema Kristu i neženstvo 116
Opasnost hladnoće srca svećenika: njeno korijenje i nadvladavanje 117

9. poglavlje

»INSTITUCIONALNA« CRKVA I CRKVA LJUBAVI 120
Formalna i materijalna zajedništva . . . 120
Zajednice koje su ujedno i materijalne i formalne 122
Opasnost institucionalizma i legalizma . . 123

10. poglavlje

ZAKLJUČAK 125

POPRATNA RIJEČ HRVATSKOM IZDANJU

Ime njemačkog katoličkog mislioca dra Dietricha von Hildebranda našoj je čitalačkoj publici već poznato. Prije nekoliko godina izišao je u izdanju Filozofsko-teološkog instituta (Jordanovac 110, Zagreb) njegov komentar papinskog pisma *Humanae vitae*. Mnogi su taj komentar ocijenili kao veoma konstruktivan prilog za rješavanje teškog problema koji muči današnji opterećeni bračni život.

Ovaj je sveščić autor napisao u jeci pisma Sv. Oca o svećeničkom celibatu *Sacerdotalis coelibatus*, a u predsinodalnoj atmosferi, koja je sva bila obuzeta krizom svećeničkog celibata. Pa iako je taj sveščić napisan prije Sinode koja je održana u Rimu u listopadu 1971., ipak ga možemo shvatiti u nekom smislu komentarom onoga dijela sinodalnog pisma o Ministerijalnom svećeništvu koji govori o celibatu.

I on je, kao i sinodalni tekst, izrastao iz mučnog predsinodalnog ozračja u kojem je dominirala kriza vjere i celibata u duhovnom bezorijentacijskom prostoru. Rješenja pak koja nam pruža gotovo se doslovce poklapaju sa sinodalnim rješenjima. Stoga se sinodalni tekst kroz tekst ovog sveščića nekako čita kao kroza svoj komentar. Mislimo da smo dobro učinili što smo prije teksta ovog sveščića umetnuli sinodalni tekst o svećeničkom celibatu.

Profesor D. v. Hildebrand je originalan mislilac. On ne prepričava tuđe misli spretno ih vežući u jednu cjelinu, nego svoj predmet samostalno obrađuje metodom fenomenološke škole. U zaglušnoj vici s parolama i imenima, a u atmosferi nabijenoj tendencijom pritiska i željom manipuliranja Hildebrandov tekst dolazi

kao olakšanje. Čovjek se ne mora složiti s njegovim umovanjem i dokazivanjem ili s kojim oštrijim izrazom, ali mora priznati da mu je jasno što Hildebrand tvrdi i da on za svoje tvrdnje iznosi razloge kojih se jedan mislilac ne mora stidjeti. Hildebrand ne nameće istinu. On uvodi čovjeka u nju i pomaže mu da je shvati. Takvi su tekstovi danas rijetkost. Istisnula ih je današnja misaona literatura, koja možda ide više za samodopadnošću negoli za služenjem istini. Zanimljivo je da čovjek, čitajući taj tekst arhaičkog misaonog stila, ako želi da bude sebi iskren, mora priznati da se susreo s dragim znancem. Nije li to možda znak da je u nama mnogošta što smatramo aktuelnim i presudnim, pa ipak na klimavim nogama?

Profesor D. v. Hildebrand je laik i oženjen čovjek. Od njega bismo kao člana Božjega naroda očekivali da nam izrazi svoje želje s obzirom na oblik svećeničkog života i ništa više. Međutim, u ovom sveščiću imamo ne samo te želje nego pravi teološki traktat o celibatu, i to ne samo kao suhu teoriju, nego kao duboku životnu inspiraciju koja se osjeća u Hildebrandovu biću. Je li to karizma? Svakako je pojava koja nije opterećena onom »Cicero pro domo sua«.

Dr. Karla Mertens, učenica i sada prijateljica profesora v. Hildebranda, upoznala nas je s ovom knjigom. Njezinim poticajima moramo uvelike zahvaliti da je došlo do ovog izdanja, a dužni smo joj zahvalnost i za mnoge osobne susrete. Od srca joj se zahvaljujemo!

Rudolf Brajčić

CELIBAT

a) *Temelj celibata*

Svećenički celibat savršeno odgovara pozivu na apostolsko nasljedovanje Krista, pa također i bezuvjetnom odazivu onoga koji se prihvaća pastoralne službe. Svećenik je uz pomoć celibata, nasljedujući svoga Gospodina, potpunije spreman na žrtvu, da u uskrsnoj radosti prihvati put križa i da željno zaželi potpuno se predati predanjem koje se može mjeriti s predanjem Gospodina u euharistiji.

Ako s celibata blista evanđeoski duh, molitva i bdjenje, siromaštvo i radost, prezir časti i bratska ljubav, on je znak koji ne može ostati nezapažen nego koji moćno zove k Isusu Kristu također i ljude naših dana. Danas se više nitko ne obazire na riječi, nego svakoga neodoljivo vuče svjedočanstvo života koji na sebi nosi duboko utisnut pečat Evanđelja.

b) *Stjecanje poticala*

Celibat može čovjeku pomoći da dođe do pune zrelosti i razgradnje ljudske osobe ukoliko čovjek, odlučujući se za celibat, bira zamašnije dobro, što valja i u slučaju kad se radi o čisto naravnom dobru. To još više valja kad se radi o celibatu radi kraljevstva Božjega, na što nas jasno upućuje život tolikih svetaca i tolikih vjernika koji su se, živeći djevičanski, sasvim posvetili Božjoj i čovjekovoj stvari, unapređujući ujedno i kršćanski i ljudski napredak.

U suvremenoj uljudbi koja duhovne vrednote zanemaruje neoženjen svećenik čini shvatljivom prisut-

nost Apsolutnog Boga, koji nas poziva da se obnovimo prema njegovoj slici. Tamo pak gdje je spolnost sasma prevladala, tako da ugrožava pravu ljubav, celibat, prihvaćen zbog Božjega kraljevstva, poziva ljude u dubinu vjerne ljubavi i otkriva vrhovni smisao života.

Inače, celibat s pravom ubrajamo među eshatološke znakove. Nadilazeći svaku ljudsku vrijednost koja je prolaznog značenja, neoženjen svećenik se na poseban način pridružuje Kristu kao vrhovnom i apsolutnom dobru te unaprijed otkriva u čemu se sastoji sloboda Božje djece. Iako braku posve priznajemo da je i on znak te da je i on svet, ipak tvrdimo da celibat izabran zbog Božjega kraljevstva jasnije pokazuje onu duhovnu plodnost, kao i onu novozavjetnu moć ponovnog rađanja, po kojoj Apostol naroda zna da je u Kristu otac i majka svojih vlastitih zajednica.

To posebno nasljedovanje Krista svećeniku daje dragocjene snage za izgradnju Crkve. Takve snage ne možemo uščuvati niti ih umnožiti bez prisnog i stalnog sjedinjavanja s Kristovim Duhom. Vjeran Božji narod želi susresti i raspoznati to sjedinjavanje s Kristom kod svojih pastira.

Uz pomoć celibata mogu bolje služiti Bogu nepodijeljena srca i bolje se predati ovcama kako bi potpunije bili promicatelji evangelizacije i jedinstva Crkve. Na taj način će svećenici, iako bi bili brojčano maleni, biti apostolski više plodni snagom tog sjajnog životnog svjedočanstva.

Svećeničko beženstvo, uostalom, nije samo pojedinačno svjedočanstvo jedne osobe. Snagom posebnog zajedništva koje vlada među svećenicima kao članovima istog Prezbiterija svjedočanstvo neoženjenog svećenika poprima društveni značaj ukoliko je to svjedočanstvo jednog cijelog staleža određenog da bogati Božji narod.

c) *Nužnost da se i nadalje sačuva celibat u Latinskoj Crkvi*

Običaji Istočnih Crkava koji su u ovaj čas na snazi na raznim područjima neka ostanu nepromijenjeni.

Crkva ima pravo i dužnost da odredi konkretan oblik svećeničke službe pa stoga i da izabere prikladnije kandidate s određenim ljudskim i vrhunaravnim svojstvima. Kad Latinska Crkva traži celibat kao uvjet *sine qua non za svećeništvo* (usp. PO 16), ne čini to stoga što takav oblik života smatra jedinim putem k svetosti, nego to čini misleći pažljivo na konkretan oblik služenja svećenika zajednici na izgradnju Crkve.

Ako promatramo mnogovrsnu prisnu povezanost pastoralne službe s djevičanskim životom, vidimo da tu vlada ovaj zakon: onaj tko slobodno želi da bude posve na uslugu koja je svojstvena crta svećeničke službe, rado prihvaća život bez ženidbe. Takav život kandidat mora shvaćati ne kao nametnut izvana, nego ga mora shvaćati vanjskim očitovanjem njegova slobodnog darivanja prihvaćenog i ratificiranog od Crkve posredstvom biskupa. Na taj način zakon postaje zaštita i obrana slobode, u kojoj se svećenik darovao Kristu pa se nosi kao »sladak jaram«.

d) *Uvjeti koji pogoduju obdržavanju celibata*

Dobro znamo da danas u svijetu celibat ugrožavaju sa svih strana one njemu svojstvene poteškoće koje su, uostalom, svećenici i u prošlim stoljećima više puta iskusili. Oni mogu nadvladati te poteškoće ako uznastoje oko onih uvjeta koji pogoduju obdržavanju celibata, a to su: rast u unutrašnjem životu uz pomoć molitve, odricanja, žarka ljubav prema Bogu i bližnjemu i druga pomagala u duhovnom životu; ljudska uravnoteženost, koja se postizava ispravnim uraštanjem u tkivo društvenih odnosa; bratski odnosi i dodiri s drugim prezbiterima i s biskupom, bolje prilagođavanje pasto-

ralne strukture u tu svrhu, pa također i bratski odnosi i dodiri sa zajednicom vjernika.

Treba priznati da se celibat ne može obdržavati ako kandidat nije na nj prikladno pripravljen. Potrebno je da kandidati odmah od početka imaju pred očima jasne razloge za izbor celibata, ne dopuštajući da ih uznemiruju poteškoće koje se neprestano umnožavaju i koje neprestano prave pritisak, što je znak da se ne radi o nevrijednosti celibata. Neka se radije sjećaju da je snaga kojom nas Bog jača uvijek pri ruci onima koji se trse da mu služe, vjerno i potpuno.

Sa svećenikom koji je napustio vršenje svećeničke službe neka se postupa pravično i u bratskom duhu, ali, iako može pomagati u službi Crkve, neka ipak ne bude pripušten vršenju svećeničkog reda.

e) *Zakon celibata*

Zakon svećeničkog celibata u Latinskoj Crkvi mora se u cijelosti obdržavati. (Ishod glasanja: *placet* 168, *non placet* 10, *placet iuxta modum* 21, suzdržana 3 glasa.)

f) *Ređenje oženjenih ljudi*

Ocima su bile predložene na glasanje dvije formule:

Formula A. Ne dirajući u pravo Vrhovnog Biskupa, prezbitersko ređenje ne dopušta se, pa ni u posebnim slučajevima.

Formula B. Samo Vrhovni Biskup može u pojedinačnim slučajevima, s obzirom na dobro opće Crkve, dopustiti prezbitersko ređenje oženjenih ljudi zrele dobi i prokušane čestitosti.

(Prema odredbama predsjednika glasanje nije provedeno s *placet* ili *non placet*, nego glasanjem za jednu

ili za drugu formulu. Prva formula, formula A, dobila je 107 glasova, a druga, tj. formula B, 87 glasova. Suzdržala su se dvojica, a poništenih glasova nije bilo.)

L'Osservatore Romano, CXI, n. 284, od 9.—10. prosinca 1971., str. 4.

IN JESU CHRISTO DILECTAE AMICAE
KARLA MERTENS
BENEFICIORUM MEMOR

PREDGOVOR

Sjetimo li se što nam je naš Sv. Otac Papa Pavao VI. u svojoj krasnoj enciklici »Sacerditalis Coelibatus« napisao o obvezi svećeničkog celibata, mogla bi nam se činiti suvišnom želja da još nešto dodajemo toj temi.

No pri sadašnjim napadajima mnogih svećenika, biskupa i laika na celibat možda nije bez vrijednosti glas oženjenog laika koji je mnogo pisao o veličini i o ljepoti braka.

Činjenica je uz to da napadaji na obvezu svećeničkog celibata, nažalost, ni u kom slučaju ne gube na snazi, kao što bi trebalo očekivati, nego su, štoviše, i sve jači.

No ta nas uporna sljepoća i to potpuno nerazumijevanje prema riječima enciklike svakako manje začuđuju kad sebi predočimo kako su teške zablude prodrle u široke crkvene krugove.

UVOD

Prije nego u pojedinostima prijeđemo na pitanje da li je ukidanje obveze celibata za svećenika Zapadne Crkve poželjno ili opasno, dragocjeno ili bezvrijedno, zahtijeva li današnja situacija u svijetu bilo kako ukidanje obveze celibata ili, naprotiv, čini taj svećenički celibat nužnim i značajnim, moramo se ukratko osvrnuti na krizu što su je u Crkvi izazvali tako zvani progresisti.

Moramo upozoriti na stanovite opasne zablude što ih dnevno u sve većem broju šire teolozi, svećenici i laici i koje prodiru u sve šire krugove jer se većina katoličkih organa nalazi u rukama propagatora tih zabluda, a oni raspolažu mnogim masovnim sredstvima informacija, pa i novcem.

U svojoj knjizi »Trojanski konj u Božjem gradu« ja sam opširnije upozorio na mnoge od tih zabluda.

No unatoč tome potrebno je da ovdje ukratko iznesem neke od zabluda što sam ih ondje iznio te da upozorim i na neke druge, kojima se u toj svojoj knjizi nisam pozabavio. Razlozi koji se navode za ukidanje obveze celibata moraju se gledati u svjetlu mentaliteta koji je u naše vrijeme veoma raširen. Ne smijemo nikad zaboraviti kako se lako nesvjesno daju koncesije krivim duhovnim strujanjima današnjice i da ljudi navikom lako otupljuju na njihovu nepodnošljivost s pravom kršćanskom vjerom.

»Mit o modernom čovjeku«

Prva teza, koja nesrećom izaziva jak dojam, jest tvrdnja da se čovjek u ovom stoljeću tako radikalno izmijenio da mu Kristovu objavu treba pružati u novom jeziku i u drukčijoj formulaciji od one kojom se Crkva služila dvije tisuće godina. Nekima, tobože, nije jasno da je ta teza potpuno proizvoljne naravi i da stanje stvari koje se u njoj utvrđuje nije niti evidentno, a niti je znanstveno utemeljeno. U tom mitu o »modernom čovjeku« sadržane su mnoge nejasnoće, a to što se ovdje misli može imati još i druga, veoma različita značenja.

Ako se misli samo na ogromnu promjenu u vanjskim životnim okolnostima, kojoj je uzrok enorman razvoj tehnike, time se upućuje na nesumnjivu činjenicu. No time se ni na koji način ne pokazuje koji utjecaj ima ta vanjska promjena na čovjeka, na njegovo biće, na izvore njegove sreće, na smisao njegova života, na metafizičko stanje čovjeka. A ipak bi samo jedna promjena čovjeka u tom pogledu bila u bilo kakvoj vezi s njegovom sposobnosti da razumije jezik u kome je Crkva stoljećima naviještala čovječanstvu Kristovu Poruku.

Već skromno poznavanje povijesti i pogled na nju bez predrasuda moraju uvjeriti svakoga da je »moderan čovjek« koji se radikalno razlikuje od čovjeka svih prethodnih epoha puka izmišljotina ili, bolje rečeno, tipičan »mit«. O tome sam pobliže govorio u svome »Trojanskom konju«.

No čak i ako se riječima »moderan čovjek« želi samo reći da se danas promijenio stav prema mnogim pitanjima, da sada vlada novi mentalitet — sasvim drukčija duhovna klima — i to ostaje kao mit. Ako i priznamo da su za sadašnju epohu karakteristična stanovita veoma raširena duhovna strujanja, ipak se radi o tipičnom, nedopuštenom poopćavanju kad se zbog toga

govori o »modernom čovjeku«. Danas ima mnogo ljudi koje nije zahvatio taj »mentalitet«, kao što je to bio slučaj i u svim prijašnjim vremenima. Nema modernog čovjeka — postoje samo veoma raširene duhovne tendencije.

A. *Zabluda da se s promjenom duha vremena mijenja i čovjekova bit*

Naravno da u različitim epohama nalazimo ne samo promjene s obzirom na vanjske životne okolnosti već one imaju većinom i izrazito lice koje nam dopušta da govorimo o »duhu vremena«. Zato je razumno govoriti o srednjovjekovnom čovjeku, za razliku od renesansnog. S pravom se, na primjer, naglašavalo da je Dante bio čovjek srednjeg vijeka, a Petrarca, iako je samo 39 godina mlađi, da je već čovjek renesanse. Jasno nam je da se pri tome ne radi ni o kakvoj radikalnoj promjeni, ni o kakvoj promjeni ljudske naravi — isto kao što se o Molièru kaže da je tipično francuski duh, ili o Schilleru da je tipično njemački, ili o Stifteru da je specifično austrijski.

Da bismo jasno spoznali »mitski« karakter u današnjoj frazi o »modernom čovjeku«, moramo najprije ukratko razmotriti pojam na kome se temelji razlika između srednjovjekovnog i renesansnog čovjeka.

Kao što smo rekli, vremenske epohe imaju manje ili više lice s posebnim pečatom, kao i različiti narodi. Tom »licu« daju pečat s jedne strane stanovita veoma raširena duhovna strujanja, ideje — no još više stanoviti stavovi prema životu, stanoviti interesi, a prije svega stanovit *stil* koji se proteže od visoke sfere arhitekture i umjetnosti pa sve do sfere odijevanja. Različitost pak tih »lica vremena« više je komplementarna negoli kontrarna. Duh vremena renesanse, koliko ga karakteriziraju umjetnost i stil života, ne razlikuje se od srednjovjekovnog, ma koliko velika bila ta različitost, u smislu suprotnosti, nego komplementarne različitosti. Tema u sferi kulture nije istina, kao u filozofiji i u religiji — već mnogo više ljepota, originalnost, duhovno bogatstvo itd. i zbog toga duboka razlika dviju pravih kultura nema karakter suprotnosti koje bi se isključivale, kao između krivih filozofskih teorija i pravih filozofskih istina. U ovom posljednjem slučaju može samo jedna biti prava. Kod kulturnih pak epoha možemo govoriti o višim i o nižima — one nemaju sve istu vrijednost, ali nisu kontradiktorno različite.

Vremenske epohe ne razlikuju se samo po vrijednosti svojih kultura već i po tom što jedna od njih ima mnogo jače izraženu osobinu negoli druga. Neko pak vrijeme može biti tako kaotično da se više ne mogu razlikovati jasan duh vremena i stil.

Ne smijemo stoga lice neke kulturne epohe jednostavno zamijeniti s povijesno-sociološkom aktuelnosti stanovitih ideologija. Ta vrsta povijesno-sociološke »realnosti« stanovitih ideja u određenom momentu i u određenoj zemlji nije dostatna da izrazi lice duha vremena. Takva strujanja u određenom momentu često su umjetni proizvod jednog čovjeka ili nekolicine ljudi kojima je uspjelo da velikom demagogijom povuku za sobom široke slojeve. Umjetne ideologije te vrste i njihova povijesno-sociološka realnost često su kratkog vijeka i mogu ih u svakom času smijeniti protivna strujanja. To smo zaista mogli naučiti od »tisućgodišnjeg Reicha«, koji je trajao samo dvanaest godina.

U vezi s time je, međutim, prije svega potrebno da vidimo kako autentičan »stil« jedne vremenske epohe nikad ne dopre do najdubljeg korijena čovjeka i njegove naravi. To je stanovita kvalitativna osobina ljudi tipičnih za taj duh vremena, koji nam daje pravo da čovjeka srednjeg vijeka suprotstavimo čovjeku renesanse. To je neusporedivo manje duboka i odlučna razlika negoli što je ona između nekog glupog, nenadare-

nog ili moralno pokvarenog čovjeka s jedne strane i genija, odnosno neke plemenite moralne ličnosti s druge strane. Nešto analogno čak vrijedi i za umjetnost. Razlika između neke beznačajne, konvencionalne crkve iz srednjega vijeka i katedrale u Chartresu mnogo je veća i odlučnija negoli ona između vanjštine Chartresa i vanjštine crkve sv. Petra u Rimu. No dok su u sferi umjetnosti sva velika djela bezvremenska, ali u svojoj dubini ipak obojena od duha vremena, kod čovjeka je to mnogo rjeđe slučaj.

Ponavljamo: u svojoj ontološkoj strukturi — u svome karakteru po kome je *imago Dei* (slika Božja), kao duhovna osoba — čovjek se ne mijenja po duhu vremena. Ali i odlučujuće kvalitativne razlike čovjeka nadilaze svaki duh vremena. To su određene osobine u stavu prema životu, u ulozi koju igraju stanoviti interesi, u stilu života i u osjećaju života koji nam daju pravo da govorimo o srednjovjekovnom i o renesansnom čovjeku.

Prva je velika zabluda u mitu modernog čovjeka stoga vjerovanje da duh vremena radikalno mijenja čovjeka ili da bi ga mogao promijeniti.

B. *Zamjena prevladavajuće ideologije nepromjenljivom sudbinom*

Čim pak promatramo duh vremena u ideološkom smislu, tj. u smislu neke prevladavajuće ideologije, kao što je racionalizam, materijalizam, empirizam — kao neki nepromjenljiv i prirodni stadij u procesu duhovne evolucije, u procesu razvoja ovoga svijeta, padamo u drugu zabludu, živimo ne samo u iluziji već zauzimamo i stav koji je apsolutno nespojiv s kršćanskom objavom. Tada stavljamo Hegelov »duh svijeta« na mjesto Boga, a prilagođavanje određenom stadiju razvitka postaje za nas odlučujuće mjerilo mjesto onoga što nam je Starim i Novim Zavjetom objavljeno kao istinito, kao dobro i kao Bogu ugodno.

Čim povijest učinimo izvorom objave namjesto evanđelja i baštinjene nauke Crkve pa stoga i sadržaj onoga što nazivamo depositum catholicae fidei želimo prilagoditi dotičnom stadiju razvitka, ne možemo se više na pošten način nazivati katolicima pa čak ni kršćanima jer to je očita apostazija od Krista.

Pri tim suvremenim duhovnim strujanjima ne radi se o rezultatima koji bi po svojoj naravi nužno proizlazili iz evolucije povijesti ili Hegelova duha svijeta, već najvećim dijelom o produktu silne propagande i određenog odgoja.

Ogromna je zabluda smatrati da je Crkva, budući da to pothranjuju areligiozni i antireligiozni krugovi, prisiljena da katolicima 1973. godine pruža kršćansku objavu u novom jeziku jer oni više ne bi razumjeli onaj dosadašnji ili im on više ne bi »ležao«. Točan pogled u povijest jasno pokazuje da je u sva vremena bilo duhovnih strujanja u kojima je duh svijeta činio oči slijepima, a uši gluhima za Kristovu poruku.[1]

No unatoč tome je Kristov glas dopro do mnogih duša, unatoč tome su njena djeca razumjela glas Crkve i od vremena reformacije u svakoj je epohi uvijek bilo mnogo značajnijih obraćenika, kao što su Newman ili Maritain. Sigurno je da se moraju poznavati ta strujanja te ono što je u raširenom mentalitetu nekog vremena dobro treba pozdraviti i »krstiti«. No, kao što je rekao Ivan XXIII, Crkva mora svakom vremenu i svakom narodu utisnuti svoj pečat, a ne obratno. Protiv svega što nije spojivo s Kristovim duhom mora se Crkva prije svega boriti a da pri tom ne čini kompromise i da kršćansku poruku ne formulira na način koji za nju nije nimalo adekvatan te da je time iskrivljuje.

Kao sažetak utvrdimo izričito još jednom: teza da

[1] U svojoj knjizi »Philosophie médiévale« Gilson spominje različite teologe koji su oko 1250. godine zastupali iste ideje kao i Bultmann te neke katoličke teologe na koje je on utjecao.

se čovjek u svojoj biti u dvadesetom stoljeću sasvim promijenio, to je ne samo ishitrena i nedokazana tvrdnja već je i potpuno netočna i ni u kojem slučaju ne odgovara činjenicama. Povijest, na koju se danas ljudi tako mnogo pozivaju, jasno nam to pokazuje. To pak što u ovoj epohi postoje karakteristična duhovna strujanja, to nam još ni na koji način ne daje pravo da smatramo da svaki čovjek u toj epohi mora biti time zadojen. To je puko iznašašće sociologa. U stvarnosti, razlike su među ljudima u jednoj te istoj epohi neusporedivo veće i značajnije negoli raznolikost koja je uvjetovana različitim vremenskim epohama i promjenama vanjskih životnih okolnosti u njima.

Konačno, ta vremenska strujanja nisu nešto što bi predstavljalo neku datost koja bi bila potpuno nedohvatljiva našoj slobodi. Danas veoma mnogi naglašavaju kako se radijus ljudskog utjecaja silno raširio. Na stvari koje su se nekad smatrale kao nepromjenljive datosti »naravi« može se danas kojekakvim pronalascima utjecati i mogu se promijeniti. No tu, gdje se već unaprijed ne radi o nekoj datosti prirode, nego o nečem što se prije nije smatralo nepromjenljivim i otetim našem utjecaju, taj se duh vremena odjednom postavlja kao nepromjenljivi faktum.

Sve je to sadržano u krilatici o »modernom čovjeku«, a nema nikakve znanstvene podloge.

Zabluda da bi »oblik« objave trebalo prilagoditi svakoj pojedinoj epohi

Treba, međutim, također razumjeti da je i teza da bi oblik u kome nam je dan depositum catholicae fidei trebalo, a da se pri tom ne mijenja sadržaj, prilagoditi svakoj epohi — velika zabluda. U prvom redu, odjeljivanje sadržaja od oblika nešto je vrlo dvojbeno. Tà postoji duboka unutarnja veza između sadržaja i oblika. Religiozna istina zahtijeva i adekvatan oblik. No na tu točku, koja je i za liturgiju eminentno važna,

mi ćemo se doskora još opširnije vratiti.

Ali pustimo zasad po strani tu ovisnost sadržaja i oblika! Gdje, na primjer, kod neke dogme počinje razlika između formulacije i sadržaja? Pretpostavimo da se jedna te ista istina načelno i može raznoliko formulirati — no ne postoji li izvanredno velika opasnost da se pri novom formuliranju uvuče neko iskrivljenje te istine?

Ta je opasnost to veća što je dotična istina tajanstvenija i sadržajnija. Zar nisu mnogi heretici pokušali da svoje krive nauke uvedu naoko samo novim formulacijama neke dogme?

Novi katekizmi, oni različiti za djecu u Americi, pa francuski katekizam, pa i neusporedivo rafiniraniji holandski katekizam — sve su to jasni primjeri za to kako se pod izlikom da se pravi neka formulacija, razumljivija za sadašnjost, radikalno iskrivljuje Božja objava.

A. *Sakralno i Božja svetost — desakralizacija i mržnja prema Bogu*

Već sama desakralizacija formulacije, jezika, iskrivljuje sadržaj. Religija i sakralnost nedjeljivo su povezane jedna s drugom. To vrijedi ne samo za Katoličku već isto tako i za Pravoslavnu Crkvu i za sve oblike protestantizma koji zaista vjeruje.[2] To vrijedi i za ortodoksne Židove, za islam, pa čak i za orijentalne religije, kao što je brahmanizam, i za tibetanski budizam. Sakralno je onaj najstariji sadržaj religioznog i tko želi da to progna iz Crkve, taj je izgubio pravu vjeru. On kaže pun mržnje: »Ne treba nam sakralnog! Vrijeme je da uklonimo to praznovjerje.« Ali on zapravo

[2] Roger Schutz, prior evangeličkog samostana Taizé piše: »O Crkvo Kristova, zar ti treba da postaneš sekulariziranim mjestom duhovne pustoši, sivim mjestom svjetovnog oblika prilagođavanja, lišena znakova susreta s Uskrslim, sol bez snage!« (»Celibat«, izd. Fr. Boeckle, Grünewaldreihe, str. 97)

također misli: »Ne treba nam ništa nadnaravno!« Sakralno, naime, kao što smo već primijetili, jest prafenomen svega religioznog — pa čak i u religijama koje sadržavaju mnogo zabluda. Ono »nadnaravno« što se nalazi samo u kršćanskoj objavi uključuje neusporedivo mnogo više negoli sakralno. Ono je izvor i duša prave sakralnosti, ono je sunce čije se zrake na neki način nalaze u svakoj religiji i čine njenu sakralnost. Htjeti desakralizirati Crkvu znači bezuvjetno ne samo iskriviti njenu bit, ne samo razarati održanje vjere u njenoj biti, već je mržnja prema sakralnom u biti mržnja prema samom Bogu.

Ako, naime, netko već mrzi sakralno, to će više mrziti ono sveto u punom smislu riječi, koje susrećemo u objavi Starog i Novog Zavjeta. U svetome nalazimo posljednji vez apsolutne moralne dobrote i sakralnosti kakvu susrećemo u Leviticusu, u Prorocima a na sasvim nov način u Kristovu svetom čovještvu, u Božjoj epifaniji.

B. *»Kindness« mjesto milosrđa — »zemaljski Mesija« mjesto Krista*

Novi prijevodi Svetog Pisma, osobito oni koji se u Americi upotrebljavaju u vernakularskoj misi, pokazuju na način koji zaprepašćuje kako desakralizacija ne samo uništava atmosferu (a ta je okolnost od najvećeg vjerskog značenja i bio bi velik lapsus mentis ako bismo to htjeli zabaciti samo kao esteticizam), već također podrivava supstanciju sadržaja vjere, odnosno objave Starog i Novog Zavjeta. Kad se, naime, kao što sam već upozorio u »Trojanskom konju«, misericordia mjesto s milosrđe prevodi sa kindness (čime se označuje sasvim naravna dobrota) ili ako se više ne govori o Kristu,

nego samo o Mesiji[3], onda je jasno da je posrijedi težak falsifikat. Milosrđe je prariječ božanske objave u Starom i u Novom Zavjetu. U njoj dolazi do izražaja naša usmjerenost na Božje milosrđe.

Gloria beskrajne, neshvatljive božanske ljubavi, duboka veza između milosrđa i otkupljenja s jedne strane te milosrđa i čovjekova kajanja s druge strane, sve je to prikriveno, ne iz puke nesposobnosti da se to prevede (a ona još pridolazi k tome) već iz namjere da se Kristova poruka uljepša, da se prilagodi onome sasma naravnom, da se desakralizira te da se iz nje udalji težnja k metanoji.

C. *Oblik što ga zahtijeva sadržaj: iskrivljavanje sadržaja samo promjenom prikladna oblika*

No apstrahirajući od opasnosti da se sadržaj depositua catholicae fidei iskrivi novom formulacijom, koja bi, tobože, »mitskom« modernom čovjeku trebala da učini pristupačnijim depositum catholicae fidei, sasvim općenito uzevši, odvajanje od sadržaja i oblika vrlo je opasno. Ta postoji, napokon, oblik koji određuje i zahtijeva sadržaj. Atmosfera jezika u kome se nešto izražava može odgovarati ili protuslovitи duhu sadržaja. Čak, sasvim logički gledano, ako i ostane isti sadržaj može ga ipak iskriviti stil koji sasvim protuslovi duhu sadržaja. Kad bi netko sadržaj Bagavad Ghite preveo stilom Berta Brechta, taj bi sadržaj očito bio iskriv-

[3] Zamjenjivanje riječi Krist riječju »Mesija« znači prikrivanje Kristova božanstva. Taj se isti izraz također upotrebljava da se označi i »Otkupitelj«, kojega su ortodoksni Židovi svakog sata očekivali i koji unatoč potpunoj neodređenosti ipak isključuje božanstvo. Neki tako rade kao da time postaju istinitiji i historijski egzaktniji. U stvarnosti se pak čitava razlika između vjere ortodoksnih Židova i vjere kršćana reducira na to kao da jedni smatraju Mesijom Isusa iz Nazareta, dok ga Židovi ne smatraju za Mesiju. To je, međutim, iskrivljavanje kršćanske vjere i nazora apostolâ već u Petrovoj ispovijesti (Mt 16, 13—19), a prije svega svih apostola nakon Duhova.

ljen. To isto vrijedi i za slučaj kad bi netko htio da sadržaj Korana formulira jezikom modernog novinara; taj bi sadržaj očito bio iskrivljen. Prijevodi tekstova liturgije svete mise, prije svega pak čitanja i mjesta iz Evanđelja u neki »novi jezik«, da se — tobože — učine življima i suvremenijima, neizbježno su, kao što su to na način koji zaprepašćuje, pokazale posljednje godine, doveli do iskrivljenja atmosfere, a time su neizravno iskrivili i duh tog sadržaja.

Zahtjev za izražavanjem u novom jeziku propagiraju osobito stanoviti krugovi na području liturgije, a to se događa pozivanjem na pastoralne aspekte. Kaže se: kakvu li važnost u usporedbi s pastoralnim pitanjem ima pitanje jesu li Missale Romanum Pija V i gregorijansko pjevanje adekvatniji izraz za sadržaj negoli moderni tekstovi; navezati se na to, to je esteticizam. Glavno je hoće li to moderni ljudi bolje razumjeti i apsorbirati. Prava ljubav prema bližnjima treba da na prvo mjesto stavi pastoralni aspekt.

Pastoralni aspekt i vrste privlačenja — od Božjeg »fascinosuma« do njegove radikalne suprotnosti

Pri naglašavanju pastoralnog aspekta koje danas prevladava mnogi pogrešno shvaćaju i bit pravog pastoralnog. Često možemo čuti: »Moramo liturgiju tako oblikovati da ona više privuče mlade ljude pa da posjet crkvama postane time veći.« No tu je odlučno pitanje: što znači privlačiti? Čovjek ima više slojeva — one više na površini i one dublje — a ima i mnogo načina za primanje, legalne i ilegalne. Dobar komičar apelira na legalan, ali relativno površan sloj. Visoka umjetnost privlači duhovnog čovjeka, koji ima razumijevanja za to, ne samo legalnim, već i nadasve vrijednim načinom. Ona apelira očito na mnogo dublji sloj negoli onaj ljubezni komičar.

Pornografska literatura apelira na ilegalan sloj, na nečistu, prostu sjetilnost, koju pothranjuje čista pohotljivost. Isto tako stanovite ljude privlači na manje opasan način trivijalna, sentimentalna glazba. Ona također apelira na ilegalan sloj. Džez pak obično apelira na kaotičnu, podljudsku dinamiku, a to je isto tako ilegalno iživljavanje i prepuštanje sama sebe životinjskom vitalitetu.

Tih nekoliko primjera neka bude dovoljno da nam pokaže kako sama formalna privlačna snaga ne govori ništa dokle god se ne kaže zašto nešto privlači i na koji se sloj apelira. Pravi ponor zjapi između zlog, niskog privlačenja, tog sirenskog pjeva svih »napasti«, i onog dobrog, plemenitog privlačenja od strane dobara koja su nosioci pravih vrijednosti. To jasno izrazuje već i sam jezik. Privlačna snaga stvari koje apeliraju na našu požudu i na našu oholost označava se također kao napast — dok bi očito bilo besmisleno za neki prekrasan krajolik ili za veliko umjetničko djelo, koje nas duboko dira, uzbuđuje i tako privlači, reći da nas »napastuje«. Isto je tako privlačnost prema čovjeku kojega duboko ljubimo nešto sasvim drugo od sklonosti da se osvetimo.

Raznolik je ne samo sadržaj već i formalna narav privlačenja. Jedinstveno je pak i neprispodobivo privlačenje Isusove svetosti i ljepote — snaga Božje privlačnosti, o kojoj sveti Augustin kaže: »Parum voluntate etiam voluptate trahimur«, o kojoj su svi sveci govorili na divan način. Božji svijet, Njegova sveta Istinost, sjaj Božje epifanije u sv. Isusovu čovještvu apeliraju na najdublji sloj naše duše i podižu nas na način koji se ne može usporediti čak ni s privlačnošću najviših naravnih dobara, kao što su naravna istina, ljepota i ljubav.

Besmisleno je, dakle, vjerovati da se ljudi mogu privesti Bogu, da ćemo više duša privući u crkvu ako mjesto sakralnog jezika Crkve uvedemo neku vrstu službe Božje u kojoj će se apelirati na periferne, pa djelomično čak i na ilegalne slojeve. Tako nećemo lju-

de privući Bogu. Time ne samo da radimo protiv prave snage privlačnosti svetaca već tu lažnu privlačnost ne možemo iskoristiti ni kao prolazna vrata za privlačenje k Bogu.

O don Bosku pričaju da je jednom, kao mladić, zajedno s drugovima prisustvovao moljenju krunice. Odjednom je s ceste odjeknula truba koja je najavljivala dolazak plesača na užetu. Svi su pojurili iz crkve da vide tog čovjeka. I don Bosko je pošao s njima i sudjelovao je u izvođenju tih cirkuskih majstorija na užetu. A radio je to mnogo bolje negoli ljudi iz cirkusa, tako da je gomilu zahvatilo oduševljenje i svi su mu klicali. Nato je rekao: kako bi bilo da sad ponovno pođemo u crkvu i nastavimo molitvu? A ljudi, na koje je tako snažno utjecao, pošli su opet s njime i dalje su molili. U tom slučaju je don Bosko iskoristio dojam što su ga njegova odvažnost i spretnost proizveli na ljude da ih odvuče od cirkusa i da ih opet privede molitvi. Ali on nije iz krunice činio cirkusa, u atmosferu crkve nije uplitao elemente cirkusa, elemente koji apeliraju na sasvim drugi sloj u čovjeku. Iskoristio je samo ugled što ga je osobno stekao svojom spretnošću da bi ljude ponovno priveo molitvi. No nju nije učinio »*privlačnom*« time što bi zaronio u atmosferu cirkusa tako da bi autentična sakralna privlačnost crkve bila nadomještena običnom senzacionalnom privlačnošću.

Taj primjer jasno pokazuje dvosmislenost koja se sastoji u tome što kažemo da možemo iskoristiti sve stvari koje imaju neku legalnu privlačnu snagu da bismo ljude predobili za Boga. To iskorištavanje znači jedanput da ćemo ta profana legalna sredstva iskoristiti da bismo ljude predobili za Boga, da ih potaknemo da dođu na službu Božju pa da ondje temeljito drukčija sakralna atmosfera djeluje na njih. Drugi put to opet znači da ćemo atmosferu Božje službe sami tako

iskriviti da ona apelira na niske, periferne slojeve pa da ljudi dobiju krivu sliku o naravi službe Božje, o njezinu smislu.

Zamjenjivanje ljubavi i zajedništva

Danas je veoma česta zabluda zamjenjivanje (brkanje) ljubavi i zajedništva. Premda mnoge kategorije ljubavi, kao što su roditeljska ljubav, ljubav prema djeci, prijateljstvo i, prije svega, bračna ljubav uspostavljaju duboko zajedništvo, ipak ima jedan doživljaj zajedništva koji još ni u kojem slučaju ne uključuje ljubav, pa postoji jedna ljubav, ljubav prema bližnjemu, koja ne pretpostavlja niti ne uspostavlja zajedništvo u pravom smislu riječi.

Da ima mnogo zajednica koje objektivno obuhvaćaju ljude koji se uopće i ne poznaju, a kamoli da se na bilo koji način ljube, to ne treba ni navoditi. Država je zajednica koja obuhvaća mnogo osoba, koje se pojedinačno ne poznaju i prema kojima stoga ne moramo imati nikakav osobni odnos. To isto vrijedi za naciju, za čovječanstvo, pa i za sv. Crkvu. Kako god bila duboko objektivna veza koja ujedinjuje sve članove mističnog tijela Kristova — ona postoji neovisno o tome poznaje li jedan katolik drugoga, zna li da on uopće egzistira, a pogotovo neovisno o tome osjeća li on prema njemu ikakvu ljubav. No ako i apstrahiramo od čiste objektivne povezanosti u nekom zajedništvu, svijest zajedništva, proživljena povezanost nas koje ta povezanost obuhvaća, također ne pretpostavlja još nikakav aktualizirani odnos među pojedinim članovima zajedništva. Svijest da za se možemo reći »mi«, svijest o objektivnoj povezanosti sa svim članovima tog zajedništva obuhvaća sve a da ih ja ne moram poznavati. Potencijalno je stvoren odnos prema svakom članu zajedništva i taj odnos sadržava već prema vrsti i opsegu osjećaja odnosnog zajedništva više ili manje

element ljubavi. Svatko tko pripada toj zajednici potencijalno je bilo kako uključen u našu ljubav. Taj posljednji element je, naravno, na način koji se ne može usporediti ni s čim drugim, sadržan u zajedništvu sv. Crkve.

To zajedništvo onih koji za sebe kažu »mi« uvijek se temelji na određenom području osjećaja i dobara. To je objektivno područje dobara koje članove objektivno ujedinjuje i koje također u doživljaju te jedinstvenosti ima određenu ulogu. Zato je i odnos pojedinih članova prema zajedništvu kao cjelini odlučan za vrstu i dubinu takvog zajedništva među svim članovima. Lojalnost prema državi, povezanost, pa — dapače — i ljubav za nju pretpostavka je za doživljaj povezanosti sa svim članovima. To napose vrijedi za naciju. Sasvim novi smisao dobiva, međutim, to što smo rekli u slučaju svete Crkve. Ljubav prema Crkvi, budući da je ona utemeljena na ljubavi prema Kristu, ima, naravno, odlučujuću ulogu. Ljubav se *više* zahtijeva negoli u bilo kojem drugom zajedništvu i to — tu se, razumije se, traži sasvim drukčija, neusporedivo dublja ljubav, s razumijevanjem, a isto tako i jedinstveno predanje.

Kod te svijesti vidimo veliku gradaciju. Ne treba paziti samo na prijelaz od potencijalne »naše« povezanosti na aktuelnu, kad se čovjek nađe s katolicima, nego, već prema značaju odnosnog katolika, treba paziti koliko je duboka njegova vjera, koliko je velika njegova ljubav prema Kristu i njegovoj Crkvi, koliko je velik njegov žar, koliko je budna njegova svijest o mističnom tijelu Kristovu. Apstrahiram pri tome još od svih drugih vrsta povezanosti koje su već prije postojale, kao što je, na primjer, prijateljstvo, pa čak i od svakog osobnog zajedništva ljubavi koje se naknadno stvori. Mislim samo na povezanost koja dolazi do izražaja u divnoj riječi liturgije: »Congregavit nos in unum Christi amor.« U odnosu prema toj povezanosti koja proistječe sasma iz zajedničke ljubavi prema Kristu i njegovoj svetoj Crkvi, iz svijesti o zajedničkoj pripadnosti onome što nazivamo Corpus Christi mysticum, ima, kao što smo već rekli, mnogo stupnjeva s obzirom na dubinu, intenzitet i osjećaj sreće, a poznavanje vrste i stupnja pobožnosti strane osobe igra kod njih odlučnu ulogu. Ali to »naše zajedništvo« ne može nikad obuhvatiti katolike i nekatolike. Ma kako bili uski odnosi prijateljstva i ljubavi s nekatolicima, ma koliko postojalo neko sasvim drugo, na ljubavi sagrađeno zajedništvo između katolika i nekatolika — ta povezanost što rezultira iz objektivnog zajedništva članova mističnog tijela Kristova, po svom je smislu i biti ograničena na katolike međusobno. Svi pokušaji da se to prekine u ime ekumenizma zahtijevaju nešto što po smislu i po svojoj biti nije moguće.

Naravno, među svim kršćanima vjernicima može postojati drugo i sasvim drukčije »naše« zajedništvo, koje ide mnogo manje duboko. Ali to zajedništvo, ta »svijest o nama«, posve je druge naravi — to nije ono zajedništvo mističnog tijela Kristova što usrećuje, nije to duboka svijest o jedinstvu u vjeri u cijeli depositum catholicae fidei i u ljubavi prema svetoj Crkvi, Kristovoj zaručnici. To je mnogo apstraktnije i mnogo suprotnije zajedništvo koje oživljuje u suprotstavljanju nekršćana ili čak i ateista. Sasvim drukčija od toga je opet »svijest o nama« što je mi proživljavamo sa svima koji vjeruju u osobnog Boga. Sa svima drugima to je samo »svijest o nama« što potječe iz metafizičkog zajedništva čovječanstva.

Ljubav prema bližnjemu neovisna je, međutim, o svakom zajedništvu, o svakoj »svijesti o nama«, o svakoj objektivnoj spoznaji povezanosti. Ona se proteže čak i na one koji su Božji neprijatelji, koji otklanjaju svako zajedništvo s nama. Postoji za svakoga čim on postane naš »bližnji«, ma kako se odnosio prema nama. Ne smjera, međutim, ni na neko zajedništvo u smislu neke »naše« povezanosti niti ga kao takvo uspostavlja.

Smjera samo, s nadom, na zajedništvo u Kristovu kraljevstvu.

S jedne strane, dakle, svaka ljubav osim ljubavi prema bližnjemu pretpostavlja mnogo više negoli samo objektivna povezanost u nekom zajedništvu. Vrijednosni odgovor koji je sadržan u svakoj ljubavi prema ljubljenoj osobi sa svom intentio unionis i benevolentiae, koja je odlikuje, pretpostavlja osobito poznavanje druge osobe, shvaćanje njenih osobnih vrijednosti ljepotu njene osobnosti, njene vrijednosti da bude ljubljena. Ništa se od toga ne pretpostavlja za »svijest o nama« u objektivnom zajedništvu. Element ljubavi prema drugim članovima zajedništva koji se mijenja prema vrsti objektivnog zajedništva, ne može se usporediti s ljubavlju u punom smislu riječi. To je »stanje povezanosti« koje potječe iz sasma drugog izvora, iz pripadnosti istom corpusu zajedništva; to je zajedničko koračanje jednih pokraj drugih u državi, u narodu — i samo u slučaju sv. Crkve, u krajnjem, sjedinjenost koja usrećuje. Za nas je važno da shvatimo različitost tog objektivnog zajedništva od onog, u ljubavi rođenog i sasvim drukčije oblikovanog zajedništva.

Ljubav prema bližnjemu vrijedi i za ljude s kojima ne bismo smjeli imati nikakva zajedništva

Bila bi stoga besmislica kad bismo iz činjenice što treba da svakog čovjeka susrećemo s kršćanskom ljubavlju prema bližnjemu, tj. karitasom, izveli zaključak da sa svakim čovjekom treba da osjećamo i onu »povezanost među sobom«, zajedništvo. Svako zajedništvo i ona objektivna »povezanost među sobom«, kao i puno osobno jedinstvo, koje je sagrađeno na ljubavi i na dubokom međusobnom razumijevanju, ima drukčije pretpostavke negoli ljubav prema bližnjemu.

Prava ljubav prema bližnjemu ne može se, prije svega, odijeliti od ljubavi prema Kristu, Bogočovjeku, Božjoj epifaniji. Ona može izrasti samo iz te ljubavi,

a njezina mjera, njezina dubina potpuno ovisi o mjeri i o dubini ljubavi prema Kristu. Samo u ljubavi prema beskrajno svetome može se u našoj duši osobno razviti jedinstvena sveta ljubav što je mi primismo kao dar pri sv. krštenju. Jedino u mom i tvom zajedništvu ljubavi s Isusom može On rastopiti naša srca i dati da se u našoj duši rascvate ta sveta dobrota kojom primamo i obuhvaćamo svakog bližnjeg i kojom već Krist susreće svakog bližnjeg. Ruku o ruku s time ide i promatranje vrijednosti koja je svojstvena svakoj osobi zato što je imago Dei i koja ne prestaje do posljednjeg izdisaja, tj. do posljednje odluke za Boga ili protiv Njega — ma koliko bio odbojan i zao čovjek, ma koliko malo vrijedan bio ljubavi u svemu onome što je on sam od sebe učinio. Zato od ljubavi prema bližnjemu, premda ona, naravno, već prema biti toga čovjeka dobiva drugi karakter, nitko nije isključen, sve dok »bližnji« još živi i dok se nije konačno odvratio od Boga. Različnost temeljâ ljubavi prema bližnjemu od onih što ih nalazimo kod svih različitih stupnjeva zajedništva — jasna je.

No ovdje moramo upozoriti na još nešto. Karitas se proteže i na one s kojima ne bismo smjeli ni trebali da imamo nikakva zajedništva u užem smislu riječi. Ako zajedništvo shvatimo u smislu »communicatio«, »zatvaranja u skupinu«, stvaranja nekog jedinstva, onda je ona u stanovitim slučajevima ne samo nemoguća, nego nije ni poštena. Sa »zlim« ne mogu i ne smijem imati zajedništva. Ne smijem raditi tako kao da pri tome njegova loša moralna strana ne igra nikakve uloge i kao da se na sve to uopće ne osvrćem već ga primam u osobnu zajednicu kao što to mogu i treba da činim s ostalima. Kad govorim o »zlome«, ne mislim, naravno, na grešnika. Bilo bi to nečuveno farizejstvo kad bih se htio ograditi od grešnika, to bi bilo upravo protivno od onoga što je radio Krist. Ali zao ovdje, u našem smislu, nije onaj slabi, koji pada, publicanus, neka preljubnica, već izraziti Božji neprijatelj, koji mr-

zi Boga, koji nastoji da truje duše drugih. Doduše, i na ove se, kao što smo već prije vidjeli, proteže karitas, ali zajedništva s njima ne treba da imamo. To dolazi jasno do izražaja u riječima sv. Ivana, kad on, veliki apostol karitasa, kaže: ako krivovjerac dođe k nama, ne treba ni da ga pozdravimo (2 Iv 10—11).

Zajedništvo pri kojem se radujemo što smo zajedno s nekim čovjekom ili gdje se također osjećamo samo povezani s njime u općenitom obliku zajedništvovanja, zajedničkih razgovora itd., ne treba da uključuje zlog, Božjeg neprijatelja. Ne treba da tako činimo kao da taj njegov stav, to njegovo djelovanje u Sotonino ime ne igra za nas nikakvu ulogu.

Mnogi misle da je to osobit znak koliko su oni »bez predrasuda«. Pri tome se osjećaju tolerantnima, uživaju u svojoj »dobroti«, u tome što su »iznad svih tih suprotnosti«.

Tu treba još nešto razlikovati: zajedništvo o kome ovdje govorimo proteže se od duboke svijesti o međusobnoj povezanosti pa preko suradnje sve do bezazlenog zajedničkog prijateljskog sjedenja. Takvo zajedništvo uključuje da ja uopće ne vodim brige o odijeljenosti koja dolazi od njegova neprijateljstva prema Bogu. Ono bi sadržavalo ignoriranje tog ponora, ponašanje prema njemu kao da je on u tom smislu Božje dijete, a ne »zao«, o kome sv. Pavao kaže da ga ne bismo smjeli trpjeti u svom zajedništvu.

Sasvim je drukčija situacija kad se netko približi zlome u nadi da će ga obratiti. Kontakti koji se tu uspostavljaju da bi se izvelo to najveće djelo ljubavi prema bližnjemu nemaju to značenje da netko bude primljen u zajedništvo pri čemu bi se ignorirao njegov značaj kao Božjeg neprijatelja ili se suvereno ne bi uopće o tome vodila briga. Baš naprotiv, razlog dodira s njime upravo je duboka bol zbog njegova neprijateljstva prema Bogu, vruća želja, koja proizlazi iz karitasa, da se on uz Božju pomoć dovede do obraćenja. Tu nije posrijedi

ona nebriga o njegovu neprijateljstvu prema Bogu i o njegovu krivome naučavanju, već se radi upravo o tome da se, uz pomoć Božju, od Božjeg neprijatelja stvori Božji službenik. Taj je dodir motiviran revnošću za Božju čast, ljubavlju prema Bogu i bližnjemu. Zajedništvo koje mi ne bismo trebali ni smjeli da imamo s njime dapače je ova pseudovelikodušnost, na Božji račun, koja je ujedno čista suprotnost svakog karitasa, da, duboka indiferentnost prema neumrloj duši »zloga« i prema njegovu vječnom spasu. To je ona buržoaska »bonhomija«, periferno zaljepljivanje na druge, za koje se (horribile dictu) zlorabljuje Kristova riječ: »ut unum sint . . .«

Vidjeli smo da se ljubav prema bližnjemu, za razliku od zajedništva, mora protegnuti na sva ljudska bića — pa i na Božje neprijatelje. Ona se pretpostavlja u našoj duši mnogo više negoli zajedništvo. Moguća je samo kao plod žarke ljubavi prema Kristu, kao plod punoosobne zajednice s Kristom, u kojoj mu mogu reći ti«, u kojoj Krist rastapa naša srca i ispunja ih svojom svetom ljubavi. Ali ona ništa ne pretpostavlja u bližnjemu, kome je namijenjena naša ljubav. Zajedništvo s nekim pretpostavlja manje u nama, a mnogo više u osobi s kojom stupamo u zajedništvo — i što je dublje i uže to zajedništvo, to više pretpostavlja u osobi s kojom stupamo u zajedništvo.

Vjerska živost i mijenjanje[4]

U ljudskoj je naravi duboko ukorijenjena iluzija da je mijenjanje onoga što postoji znak budnosti i živosti. Puštati stvari »po starom« smatra se znakom uspavanosti, ukočenosti, ako pak čovjek u nešto zahvaća, mijenja to, onda nešto radi. To napose vrijedi za sve one koji zauzimaju određenu službu, kojima je po-

[4] Usporedi u vezi s time i moju knjigu »Trojanski konj u Božjem gradu«, Regensburg 1969. (4. izdanje), pogl. 5, 12, 25.

vjereno neko autoritativno mjesto. Pri tom se previđa da je održavanje, zaštićivanje i čuvanje dobrih stvari velika manifestacija budnosti i živosti, da je to često mnogo teža zadaća negoli zahvaćati u nešto da bi se to promijenilo. No odlučna zabluda, iluzija, da se u mijenjanju kao takvom gleda znak budnosti i živosti, sastoji se u tome što se zaboravlja da smisao i vrijednost svake promjene, isto kao i smisao održavanja ili štićenja, ovisi samo o tome o kojim se stvarima radi. Ako je nešto u sebi zlo, onda je nužna promjena — ukoliko je to u našoj moći. Ako je pak nešto u sebi dobro i vrijedno, onda je nužno da se to održi, pa i da se založimo za to da se to održi. Stoga ovisi samo o objektu da li je znak budnosti i živosti njegovo mijenjanje ili održavanje. Čim to mijenjanje ili čuvanje odijelim od njihova objekta, pa u njima gledam imanentnu vrijednost, žrtva sam velike zablude. Ono jedino mjerodavno jest narav objekta, tj. da li je to dobro ili je zlo, i samo je adekvatan transcendirajući odgovor, onakav kakav zahtijeva objekt, jedino dobar i ispravan, znak budnosti, protivno od onog uspavanog puštanja da se stvari razvijaju same po sebi pa ma kakve bile.

Naravno, često se radi o stvarima koje nemaju u sebi svoju vrijednost kao moralna dobra ili kao istina, već su to stvari koje svoju indirektnu vrijednost ili bezvrijednost posjeduju po svojoj djelotvornosti ili pristalosti za određenu situaciju, kao što su npr. stanoviti običaji, zakoni i uredbe svih vrsta. No i tu vrijedi pravilo: nije znak živosti ukidanje postojećih zakona, običaja i uredaba, a niti je ustrajanje u njima znak ukočenosti i uspavanosti. Samo ako te uredbe ili zakoni nisu djelotvorni ili nisu primjereni situaciji, onda je njihovo mijenjanje znak života i budnosti. No ako to nije slučaj, pa mijenjanje uslijedi a da to ne zahtijevaju stvarni razlozi ni predmet, onda to nije znak budnosti i živosti, već to jednostavno znači praviti se važnim, to je neodgovorno ponašanje, koje pothranjuje puka iluzija da čovjek time dokazuje svoju budnost i živost.

To je herostratska nadutost; čovjek time želi ući u povijest ili, u najmanju ruku, u novine. Većinom je pak to ona iluzija što leži u ljudskoj naravi, iluzija, naime, da čovjek nešto »stvara« ako zahvaća da bi nešto promijenio, pa se pri tome osjećaj aktivnosti brka s objektivnim djelom.

Što se pak tiče čovjeka koji iz zbiljske uspavanosti ne mijenja stvari koje bi trebale da se promijene — on nije obuzet nekom iluzijom, nego je ili, jednostavno, ravnodušan, bez savjesti, lijen, ili je slabić i plašljivac.

Ovdje je, međutim, važno da razumijemo kako je u zbilji čuvanje, održavanje ili zaštićivanje nekog dobra velika zadaća i često mnogo veće djelo negoli ako se ono promijeni. Velika je pogreška ako tu nužnu »aktivnost« čuvanja i zaštićivanja promatramo u svjetlu ukočenosti, nedostatka života, učmalosti. To je brkanje ne samo pogrešno, već je i izrazito glupo. Ono je upravo posljedica naivne iluzije kad netko u mijenjaju vidi kulminaciju života, budnosti, pa vjeruje da je jedina alternativa propust — time da se pusti sve po starome ili da se zahvati i mijenja.

Iza te iluzije krije se pogrešno shvaćanje činjenice da je čovjekova zadaća kooperacija, a ne stvaranje. Čovjek je u prvom redu receptivno (ne pasivno) biće u spoznavanju, u primanju vrijednosti i u primanju Božje milosti i samo je na toj podlozi prema aktivnoj kooperaciji sposoban da adekvatno odgovori istini, vrijednostima i, prije svega, Bogu. To se zbiva u svim vrijednosnim odgovorima ako volja zahvaća na način koji traži objekt, onako kao u ljubavi i u mnogočem drugom. U tu općenitu zabludu, koja vodi do idoliziranja aktivnosti, ne možemo u ovom kontekstu ulaziti.

Opijenost tobožnjeg buđenja iz ukočenosti slavi danas u Crkvi orgije. Svakog časa možemo čuti kako se Drugim vatikanskim saborom Crkva probudila oda sna, kako je kroz nju prohujao nov život, vidi se da je vrijeme da se sve promijeni, i čovjek osjeća puniji ži-

vot ako vjeru u Kristovu objavu nadomješta svim mogućim teorijama te ako veličanstvenost liturgije umanjuje promjenama.

Tu se prije spomenuta iluzija očituje na veoma opasan način. Ljudi misle da su probuđeni iako su u zbilji oslijepljeni. Nestajanje vjere smatraju buđenjem jer se u mnogim slučajevima možda samo još iz običaja ustraje uz istinu. Pravo pak buđenje nije nadomještavanje vječne apsolutne, Božje istine novim ljudskim konstrukcijama, već puno obnavljanje žive vjere u jednu nepromjenljivu božansku istinu. To jest, mi treba da sebe promijenimo, i to tako da konvencionalno držanje nadomjestimo potpuno probuđenim, živim, ali ne da istinu nadomještamo zabludom, da mijenjamo sadržaj vjere i da zapadamo u iluziju jer se pri tome osjećamo »živahnima«, kao da smo se iz neke ukočenosti probudili na nov život. Zapravo smo samo iz jedne konvencionalne vjere u Istinu zapali u potpuno neopravdano oduševljenje za krivo učenje ili čak iz vjere u sumnju. Sumnja pak u Istinu jest sve prije negoli buđenje — to je, štoviše, pad u bolest. Što se pak liturgije tiče, pravo se buđenje sastoji u tome da pokušamo da uvijek iznova uronimo u njene krasote, da svoje duše sasvim otvorimo za njenu svetu istinu i za njenu sakralnu atmosferu, za misterije, da pustimo da nam obuzme srce, no ne u tome da moderniziramo njen sadržaj i oblik.

Zaista, kad govorimo o vječnoj mladosti sv. Crkve, moramo u prvom redu misliti na identitet Crkve koji odolijeva svim mijenama vremena i kultura. Veliko čudo nerazorivog života jest: ostati nepotresen od svih mijena u povijesti i u kulturi.

»Povratak« prakršćanskoj Crkvi

No velik pogrešni zahvat mogu biti ne samo promjene koje se sastoje u prilagođavanju »modernom«

čovjeku već i one koje se sastoje u lažnom povratku na staro.

Mnogi misle da je zahvat unatrag do vremena prvog kršćanstva put k pravoj obnovi. Nema sumnje, ispravno je da se prava obnova ne sastoji u tome da mnogo mijenjamo u Crkvi, već da se, više od toga, sva prava obnova može sastojati samo u tome da se vratimo duhu vjere, žaru, heroizmu koji je ispunjao prve kršćane, a mi ga nalazimo u poslanicama apostola i u Djelima apostolskim.

To načelo obnove, povratak prvom slavnom vremenu, nalazi se i u reformama svih redova, pa — na analogan način — i u mnogim ljudskim odnosima, prije svega u braku.

Borbu protiv velike opasnosti otupljivanja, protiv gubitka pune budnosti, ponovnog zapadanja u tromost »neka idu stvari kako hoće«, protiv ponovnog otklizavanja u ropstvo vlastitih navika i slabosti moramo provoditi svagdje gdje se radi o velikim dobrima. No ona očito igra prominentnu ulogu prije svega kad se radi o našem religioznom životu.

No taj povratak na početak, k momentu u kome je Bog u dubini dirnuo našu dušu, koji čini bit svih obnova, ne treba zamijeniti s povratkom u svim pojedinostima k početku. To je povratak k prvotnoj budnosti, žaru, prvotnoj revnosti — ali ne nužno i k prvotnoj strukturi.

Ako se radi o tvorevinama koje, kao što to Isus kaže u priči o gorušičnom zrnu, puni lik postižu u unutrašnjem organskom razvoju, onda obnova ni u kojem slučaju ne znači uklanjanje svega organičkog rasta ni pokušaj da se drvo gorušice opet svede u lik klice. Kod gorušičnog drva to očito nije moguće — ali u svetoj Crkvi su to heretici svih vrsta uvijek nanovo pokušavali pod izlikom obnove. Što se mjesto nicejskog ili kalcedonskog Creda moli apostolski Credo, to nije nikakav povratak žaru, budnosti i dubini prvih kršćana, već

umjetni povratak od eksplicitnog onome implicitnome. Naravno, nicejski Credo ne sadržava ništa što ne bi bilo sadržano i u vjeri apostola. Ali to je divna, potpuno izrečena, eksplicitno razvijena Kristova obnova, u koju je ugrađena obrana protiv opasnih zabluda. Zato je smiješan arhaizam vjerovati da se time što se u liturgiji spominju samo sveci koji su se spominjali u prvim kršćanskim stoljećima vraćamo k pravome i da tako liturgiju oslobađamo nebitnog, akcidentalnog balasta. Štoviše, potpuno je u duhu ranih kršćanskih stoljeća i uloge što su je sveci ondje imali da budu uvedeni također i sveci i mučenici koji su kasnije živjeli. Mogli bismo navesti mnoge primjere iz kojih bi se vidjelo da tako zvani povratak k prvotnom ni na koji način ne znači uspostavu prvotnog duha i prvotnog žara, nego umjetno reduciranje organičke eksplicitne punine do prijašnjeg stanja u kome je ta punina bila još latentna.

Postoji, sigurno, i opasnost da se doda nebitan balast. Događalo se da su se iz navike zadržale molitve koje su bile uvedene s obzirom na časovite opasnosti. Kad je Pio XII ukinuo molitve nakon mise koje je zbog neke osobite opasnosti uveo Leon XIII, to je značilo uklanjanje takvog balasta. Ili, isti je Papa ukinuo Confiteor prije svete Pričesti kod sv. Mise, a to je također bio balast, do kojega je došlo samo zbog toga što se prije Pija X u toku mnogih stoljeća sv. Pričest rijetko primala. (Na primjer, sv. Klara propisuje u svome pravilu da se sv. Pričest mora primati najmanje četiri puta na godinu. Zbog toga je obred primanja sv. Pričesti izvan sv. Mise bio zadržan i za sv. Pričest unutar sv. Mise.)

No najvažnije je da se razlikuje između balasta koji se više slučajno uvukao i razvoja koji pripada smislu i biti. Čim se povratak ne odnosi na duh, na žar i budnost, na vjernost i na potpuno ozbiljno shvaćanje, na borbu protiv svih oblika labavosti, koja se pri našoj ljudskoj slabosti tako lako pojavi, već se to protegne

na vanjsku strukturu, na vanjsku izgradnju, kanonsko pravo, od odlučne je važnosti razlikovati razvoj koji pripada biti i smislu od slučajnog balasta.

Ali još jedna okolnost čini opasnim nediferencirani povratak ranom kršćanstvu.

Mi smo uvijek isticali da se svako prilagođavanje crkvene nauke i njene formulacije duhu vremena pojedine epohe temelji na potpunom nepoznavanju biti sv. Crkve. No obzir je prema opasnostima duha vremena, naravno, bitan element pastoralizacije. Zato je pozivanje na rano kršćanstvo veoma opasno ako se ono spominje a da se pri tom ne misli kako su danas sasvim drukčije opasnosti i da upravo u vremenima najživlje vjere nisu bile potrebne neke stvari koje to u sadašnjoj situaciji jesu. Na primjer, u liturgiji se u mnogočem ne možemo nadovezati na vrijeme kršćana iz katakombi. Tada nije postojala opasnost sekularizacije ili konvencionalnog kršćanstva. Oštra odijeljenost od saeculuma postojala je već i zbog progona kršćana. Svaka služba Božja u katakombama značila je veliku pogibao za sudionike i pretpostavljala je živu, budnu, da, herojsku vjeru. Već vanjska situacija katakombi sadržavala je izrazit kontrast prema saeculumu i prema čitavom svjetovnom mentalitetu pogana. Ono što je u onim okolnostima bilo dovoljno da se tjelesna prisutnost Kristova nakon posvećenja u svetoj Misi ili da se impozantan misterij sjedinjenja duše s Kristom u Euharistiji utisne u duh vjernika, to više nije dovoljno u vremenu u kome se s jedne strane kod mnogih radi o konvencionalnom kršćanstvu, a s druge su strane širom otvorena vrata za prodor svjetovnog, desakraliziranog duha okolnog svijeta. Pozivati se u toj situaciji na jedinstvo prvih kršćana pa vjerovati da se ono može izazvati time da se pogled s veličanja Boga u obnovljenoj nekrvnoj žrtvi Krista na križu, kao i sa sjedinjenja individualne duše s Kristom u ljubavi upravi na zajedništvo s članovima župe, to je najveći pastoralni pro-

mašaj koji se uopće može zamisliti. Ono sakralno jedinstvo kršćana iz doba katakombi bilo je u prvom redu posljedica dubine i budnosti njihova odnosa prema Kristu, njihove budnosti prema onome što nazivamo misterium tremendum sv. Mise, i drugo, ono je po vanjskim okolnostima bilo toliko radikalno suprotno svakoj sekularizaciji da se pri uređenju liturgije danas jednostavno ne možemo vratiti ponovno na onaj oblik koji je vladao u Prvoj Crkvi.

Postavljanje jedinstva nad istinu: krivi irenizam

Uz tu iluziju da se u promjeni kao takvoj gleda manifestacija života, a koja je, naravno, posebno opasna ako zahvati i autoritativne položaje, postoji u Crkvi naširoko rasprostranjena opasnost koja je ovoj u mnogočem oprečna.

Mislim tu na shvaćanje da je jedinstvo važnije negoli istina, da je gotovo raskol veće zlo negoli prodor hereza u Crkvu. Tu se mir među vjernicima smatra tako važnim da mnogi prelati, kad pravovjerni katolici dignu svoj glas u obranu deposituma catholicae fidei protiv onih koji Kristovu Poruku interpretiraju na nov način i žele je lišiti njenog nadnaravnog sadržaja, ove smatraju nemilim narušavateljima mira. Na to moramo ponoviti s Pascalom:

»Zar nije jasno: isto tako kao što je zločin ometati mir ondje gdje vlada istina, zločin je i ostati u miru ako se uništava istina? Postoje, dakle, vremena kad je mir opravdan, ali i ona druga, kad on nije pravedan. Pisano je da postoje vremena mira i vremena rata, a zakon je istine onaj koji tu odlučuje. No nema vremena istine i vremena zablude i, protivno tome, kaže se u Pismu da će Božja istina biti vječna. I zato je Isus Krist, koji je rekao da želi donijeti mir, također rekao da je došao da donese rat. No on ne kaže da je došao da donese i istinu i laž. Istina je, prema tome, prvo pravilo i posljednji cilj stvari.« (Pascal, Misli 949) Postaviti

jedinstvo iznad istine temeljna je zabluda; osim toga pravo se jedinstvo može naći samo u istini. Svako zajedništvo pretpostavlja neko područje dobara koje ujedinjuje. I jedino to područje ima pravu, a ne neku iluzornu vrijednost ili čak i bezvrijednost, ono može stvarati pravo jedinstvo (concordia), koje u sebi ima punu vrijednost. To je jasno vidio već Aristotel u svome djelu o prijateljstvu (8. i 9. knjiga Nikomahove etike). Jedinstvo koje je sagrađeno na neprijateljstvu prema Bogu nije pravo jedinstvo, ono ne povezuje zbiljski, isto tako kao ni jedinstvo neke zločinačke bande. Vrijednost jedinstva ovisi nedjeljivo o vrijednosti dobra koje ujedinjuje. Svako pravo jedinstvo pretpostavlja, kao što je rečeno, da dobro koje ujedinjuje bude uistinu dobro, a ne neka iluzija ili lažno dobro, a prije svega pak da to nije nikakav idol negativne vrijednosti. S pravom kaže van Straaten:

»Svi su zabrinuti za jedinstvo, no mnogi ga pretpostavljaju istini i zaboravljaju da se pravo jedinstvo može postići samo u istini. Isusova molitva, naime, »da svi budu jedno« uključuje da oni u Njemu budu jedno i ne smije se dijeliti od njegove druge riječi: »Kažem vam: tko god ne ulazi kroz vrata u ovčinjak, tat je i razbojnik ... Ja sam vrata!« (Werenfried van Straaten: Mjesečna okružnica od prosinca 1969).

Svako jedinstvo na račun istine ne samo da je lažno jedinstvo već je u krajnjoj liniji i izdaja Boga. Socijalno »bratstvo«, »dobro se slagati«, i nikoga napadati postavlja se iznad vjernosti prema Bogu. Kad sam u svom časopisu »Der Christliche Ständestaat« 1935. godine napao stav nekolicine njemačkih biskupa prema nacionalsocijalizmu, sjećam se da mi je jedan katolički profesor rekao: »Kako možete tako nešto raditi? Ta najvažnije je da svi katolici budu jedinstveni — da li za Hitlera ili protiv njega, to je manje važno.« To je bila tipična izjava za stavljanje jedinstva iznad istine i za kult lažnog jedinstva koje apstrahira od pitanja isti-

ne. To je ono protivno od ponašanja svih velikih boraca protiv arijanizma — sv. Atanazija. sv. Hilarija od Poitiersa i sv. Augustina u njegovoj borbi protiv pelagijanizma i donatizma.

Borba protiv križa

Moramo konačno upozoriti na kobnu tendenciju da se križ udalji iz života kršćana. Da se danas žrtva, na sasvim naravnoj bazi, zabacuje, to ne treba ni navoditi. Čitav odgoj smjera na to da se djeci prištede svi križevi, da im se po mogućnosti ispuni svaka želja, da se ne potiču na rad oko samih sebe, za vlastiti moralni rast, samo da bi im se prištedjelo sve što je kruto i mučno. No ta općenita sklonost da se dijete razmazi i da se iz njegova života uklone sve žrtve samo je, međutim, jedan od mnogih načina da se iz čovjekova života uklone žrtve, a ta je veoma raširena tendencija našega vremena, nesrećom, prodrla i u široke krugove Crkve, Crkve Isusa Krista, o kome sveti Pavao kaže: Propovijedam vam Krista, i to Raspetoga! Nasljedovati Krista bez spremnosti da se primi križ protuslovlje je samo u sebi.

Pod parolom potpunog čovještva, ispunjavanja vlastite osobnosti, sve se žrtve difamiraju kao osakaćivanje. Da, ne samo da se, koliko je to moguće, potiskuju dobrovoljno odabrane žrtve ili križevi što ih je nametnuo Bog, nego se čak i za patnje koje mogu biti povezane s moralno obvezatnom borbom protiv grijeha, kao što je čistoća, izjavljuje da je to iznakaživanje ili potiskivanje potpunog čovjeka.

Uistinu su, međutim, križevi — koji su u borbi protiv grijeha u svijetu potrebni i koji mogu ići do mučeništva kakvo je podnijela sv. Marija Goretti — ne samo izraz nasljedovanja Kristova već smo često moralno obvezani uzeti na se takve križeve.

»Spajanje« nespojivog

Velika je, međutim, opasnost za katolike i za široke krugove hijerarhije prije svega u tome što se često žele spojiti stvari koje su po svojoj biti nespojive. Ne mislim ovdje na tzv. »progresiste«, koji više neće da priznaju dogme, koji poriču uskrsnuće Kristovo kao povijesnu činjenicu, ukratko — sve one za koje »znanost« umjesto baštine Crkve i Evanđelja čini bazu i njihove vjere. Ne, ja mislim one koji se čvrsto drže deposituma catholicae fidei, koji potpuno pristaju uz Credo Pape Pavla VI, ali koji istodobno prihvaćaju mit modernog čovjeka i vjeruju da su Crkvi potrebni novi »jezik« i nove formulacije. Ili, mnogi misle da bi »teologiju« Teilharda de Chardina mogli spojiti s kršćanskom objavom i naukom Crkve. Da, mnogi i ne opažaju da su parolom »moramo napustiti katolički geto i zauzeti pozitivni stav prema svijetu« — došli dotle da više ne vide nepomirljiv kontrast između Kristova duha i duha »svijeta«, kontrast koji nigdje ne svršava.

Tako bismo mogli navesti još mnogo slučajeva u kojima pojedinci ne uviđaju nespojivost modernih teorija (a one, povrh toga, baš i nisu tako »nove« kako to misle njihovi zastupnici, i to nam dokazuje pogled u povijest Crkve) s kršćanskom vjerom i naukom. Mnoge »novine« koje treba da se uvedu pod parolom »treba da lučimo promjenljivo od nepromjenljivog« u biti znače jasno udaljavanje od vjere u Krista i »klime« Crkve.

Na pozadini te sadašnje duhovne situacije, te borbe duhova čak i unutar Crkve, treba da promatramo i borbu za ukidanje celibata. I što manje gubimo ispred očiju opasnosti koje danas pritiskuju Crkvu i koje je, štoviše, ugrožavaju čak i u njezinoj egzistenciji, to jasnije ćemo vidjeti i to koliko je pitanje celibata centralno pitanje te kakve su to duhovne sile što stoje iza zahtjeva da se ukine obveza svećeničkog celibata.

1. poglavlje

CELIBAT U SVJETLOSTI ONOG ŠTO JE PROMJENLJIVO I ŠTO JE NEPROMJENLJIVO U CRKVI

Danas se često čuje od strane umjerenih »progresista« argument da treba razlikovati ono promjenljivo od onog nepromjenljivog u Crkvi. To da se mora zbiti upravo u interesu Crkve, njene prave biti, prave poslušnosti prema njoj, prave vjere. To da je veliko djelo Drugog vatikanskog sabora. Ti krugovi kažu da je lučenje promjenljivog od nepromjenljivog od najveće važnosti i za prosuđivanje opravdanja obveze svećenika na celibat.

Mada je, sigurno, važno razlikovati promjenljivo od nepromjenljivog u Crkvi, ipak i to razlikovanje dovodi do teških zabluda ako se značenje pojmovnog para promjenljiv i nepromjenljiv ne protumači jasno. Kao što ćemo, naime, vidjeti, u terminu »promjenljiv« često su obuhvaćene sasvim različite stvari, koje treba da oštro lučimo jedne od drugih.

Promjenljivo i nepromjenljivo u različitom smislu

Nepromjenljive su sve prave bitnosti. Pravednost ne može nikad postati nešto drugo, kao ni broj 3. Koliko god situacije mogu varirati pa jedno te isto ponašanje jednom učiniti pravednim, a drugi put nepravednim, bit pravednosti ne može se izmijeniti ili učiniti drukčijom. To isto vrijedi za poniznost, za karitas, za čistoću, velikodušnost i za sve kreposti, pa i za sve što posjeduje pravu bit, kao što je, prije svega, istina.

Ljudi se često mijenjaju pa pravedan čovjek može postati nepravedan ili nepravedan čovjek pravednim, no pravednost se ne može promijeniti u svojoj biti i nikakvo konkretno ponašanje, koje jest ili je bilo očito pravedno, nikakvo pravedno djelo ne može nikad prestati da bude takvo. Sva bitno nužna stanja stvari nepromjenljiva su. Činjenica da je 2 + 2 = 4 ne može se nikada promijeniti; činjenica da moralne vrijednosti bitno pretpostavljaju neku osobu kao nosioca ne može se promijeniti.

No i ako se radi o stvarima koje nemaju bitno nužan karakter, na primjer o konkretnim individualnim činima ili o povijesnim događajima koji nisu nepromjenljivi, onda je istinitost rečenice, kao što je, na primjer, »Cezar je prešao Rubikon 49. godine«, također nepromjenljiva. Ona bi se u načelu mogla pokazati netočnom samo novim povijesnim istraživanjem. No to nije promjenljivost. Sve neevidentne stvari ili one koje nisu jednoznačno deducirane iz evidentnih stvari nisu nikad apsolutno sigurne i zato za njih postoji načelna mogućnost da jednom bude otkriveno da u stvarnosti ne postoje ili da nisu nikad postojale. No ovdje je nužno da shvatimo kako činjenica da neki događaj pripada prošlosti ne pobija *istinitost* utvrđenja tog događaja u njegovoj nepromjenljivosti. Zahtjev da rečenica bude istinita, ako se ne odnosi na bitno nužne stvari, može se principijelno pobiti. No čim je rečenica istinita, ne može se nikad promijeniti u svojoj istinitosti. Ispostavi li se da se radi o netočnosti, to očito nije nikakva promjena. Ne može se ne vidjeti humoristička netočnost švapske poslovice: tome je već tako davno da to gotovo i nije više istina.

Protivno od nepromjenljivosti svih pravih bitnosti i bitno nužnih stvari, kao i istinitosti neke rečenice kao takve, postoje bezbrojne promjenljive stvari: najprije je noć pa zatim dan, najprije sije sunce pa onda pada kiša; godine 1630. bjesnio je tridesetogodišnji rat a danas ga više nema; neka velika kulturna epoha prolazi, vremena se mijenjaju itd. Najpreciznije je pak termin promjenljiv upotrijebljen ondje gdje se mijenja jedna te ista individualna stvar, na primjer u svim procesima rasta, bilo to kod drveća, kod životinja bilo kod čovjeka u svom razvoju od malog djeteta do odraslog.

No ima i jedna vrsta promjenljivosti koja nije nezaustavljiva poput ritma rasta u životu ili poput prirodnog zakona. Ima mnogo toga pri čemu postoji mogućnost da se nešto *može*, ali ne da se i *mora* promijeniti. Ovamo spadaju, na primjer, sposobnosti nekog čovjeka, prije svega u moralnom pogledu. Pravednost, čistoća, poniznost, ljubav i pobožnost, nepromjenljive su, doduše, u svojoj biti i u svojoj vrijednosti, no kao osobine nekog pojedinog čovjeka one su promjenljive utoliko ukoliko se njihovo ostvarenje ili nestajanje u nekom čovjeku mogu pomalo izvršiti u procesu uspona ili pada.

Čovjek može rasti u kreposti — a može i padati. Može se radikalno promijeniti pa iz lošeg čovjeka postati dobar ili iz dobra čovjeka zao. Može se obratiti Bogu i otpasti od Njega. No on to ne mora. U moralnoj i u religioznoj sferi razlika je između moći i morati najizrazitija jer ovdje, za razliku od intelektualnih vrijednosti — jasnoće, oštrine, dubine mišljenja ili velikih umjetničkih talenata, koji su čisti pokloni — ne može ništa bez slobodnog opredjeljenja ni procvasti niti se izgubiti, jednom riječju, čovjek je za njih odgovoran. Ali nužnost promjene kao pri nužnom prirodnom zakonu ne postoji ni kod izvanmoralnih osobnih vrijednosti. Netko tko je inteligentan može rasti u svom razumu, može ostati na istome, a može i padati, ali ne mora. Na primjer, Rossini je postigao kulminaciju svojim mladenačkim djelom »Seviljski brijač«, Verdi pak u visokoj starosti svojim »Requiemom«, »Otelom« i »Falstaffom« (sva su ta djela nastala kad je već na-

vršio 60. godinu života). Čak i tu možemo reći: može se ići naprijed, može se nazadovati ili propasti, no to ne mora biti slučaj.

Za nas je, međutim, prije svega važno da jasno uočimo razliku između nužne promjene i one moguće, koja se osobito jasno očituje u moralnoj sferi, jer se tu ništa ne može zbiti bez naše slobode, u najmanju ruku bez naše slobodne suradnje.

Razlika između »moći da se nešto promijeni« i »trebati da se nešto promijeni«

U vezi s našim predmetom ima jedna još važnija razlika koja je u vezi s »moći« i »morati«, to jest moći se promijeniti i *morati* se promijeniti. Čovjek može izgubiti svoje kreposti, no *ne bi smio*. Može sagriješiti — može se odvratiti od Boga, *može* i moralno propasti — no ne mora to i, prije svega, ne bi smio.

Mutatis mutandis, to vrijedi i za zakone i za institucije. Ona prva prava što ih je Bog podijelio čovjeku nepromjenljiva su. Služenje tim pravima može, međutim, država spriječiti kao što se to i događa u nekim državama. Ono se može spriječiti, no ne bi se smjelo.

Da čovjek posjeduje ta prava, to je kao takvo nepromjenljivo pa mu se to izvana ne može ni oduzeti. Jedino se on sam može tako ponašati da izgubi neka od tih prava. No moramo ponovno naglasiti: to se može dogoditi, ali ne mora se dogoditi i, prije svega, ne bi trebalo da se dogodi, to jest čovjek se nikad ne bi smio tako ponašati da izgubi ta prava.

Nakon neke demokracije često je slijedila tiranija i obratno — no ne mora biti tako. Nema prirodnog zakona koji bi određivao tu promjenu. Slobodno opredjeljenje čovjeka igra i ovdje odlučnu ulogu. I prije svega, i ovdje iz moguće promjene ni u kojem slučaju ne slijedi da je tako trebalo da bude.

Nepromjenljivo u Crkvi

Nepromjenljivo je u Crkvi očito sve što je u svojoj vrijednosti i snazi neovisno o bilo kakvom razvoju u vremenu, o povijesnoj i kulturnoj situaciji. Tako su očito nepromjenljive sve dogme. Sve istine onoga što nazivamo depositum catholicae fidei nepromjenljive su. Zato su i protuslovlja unutar dogmi isključena. To pripada biti nepogrešivosti Crkve.

Dogme su bitno nepromjenljive u onom smislu kao što je nepromjenljiva svaka apsolutna istina. One su, u prvom redu, neprolazne u svojoj vrijednosti, zatim, nepromjenljive su i, konačno, ni na koji način nisu u svojoj vrijednosti relativne s obzirom na povijesni razvoj. O njima može i ateist na razuman način reći samo da nisu istinite — da stanja stvari na koje one smjeraju ne postoje u stvarnosti. No ni ateist ne može reći da su one promjenljive ili da su prolazne ili da imaju vrijednost samo za neku određenu epohu. Ili su istinite — ili su lažne. U prvom slučaju su vječne, nepromjenljive i u svojoj vrijednosti neovisne — ili su lažne, tj. ono na što one smjeraju nije nikad ni postojalo. No one ne mogu nikad biti u svojoj vrijednosti promjenljive, prolazne i vezane o vremenu. Isto je tako nepromjenljiva i svetost, na koju su u nasljedovanju Krista pozvani svi kršćani da teže za njom. Ona je objektivno jedna i ista za sva vremena, da, za sva vremena i za vječnost.

Ovdje se postavlja pitanje: što pripada biti Katoličke Crkve, što joj tako pripada da bi ona, kad bi to otpalo, time izgubila svoj identitet i što se samo faktično nalazi u njoj a da konstitutivno ne pripada njezinoj biti?

Božanska institucija Crkve, njezina nepogrešiva učiteljska služba koju štiti Duh Sveti, njezin karakter kao mističnog Kristova tijela, njezina autoritativna i hijerarhijska struktura bitno pripadaju Crkvi. Institucija Crkve po Kristu, rođenje Crkve o Duhovima, suc-

cessio apostolica, pripadaju konstitutivno biti Crkve — i tko ih zaniječe mora time konsekventno poreći realnost onoga što Crkva pretendira da bude jer bi bez tih činjenica Kristova Crkva izgubila svoj identitet.

No ni sva određenja, ukoliko pripadaju biti nečega, ne mogu nikad biti oduzeta.[5]

Isto tako i moć konsekriranja pretpostavlja svećeničko posvećenje. Povezanost sakramenta svećeničkog posvećenja s moći konsekriranja u sv. Misi nepromjenljiv je element sv. Crkve. Naravno, Bog je to mogao i drukčije urediti — no odredba nekog Pape da svaki laik ima moć konsekriranja bila bi očito nevaljana, tj. prekoračila bi pravo po kome Crkva donosi odluke jer bi protuslovila dogmatski ustanovljenoj vezi obojega.

Promjenljivo u Crkvi — što treba da se promijeni i što ne treba da se promijeni

Naprotiv, sve odluke, cijelo kanonsko pravo, u sebi su promjenljivi, pa i sve odredbe koje apeliraju na poslušnost, osim ako po svome sadržaju logično slijede iz depositua catholicae fidei.

[5] Ovdje moramo izvršiti važno razlikovanje za mnoge tvorevine. Ima neophodnih uvjeta koji se temelje na biti neke stvari ili su nužno i bitno povezani s njome. Tako obećanje — akt obećanja — utemeljuje neku obvezanost prema osobi kojoj je dano obećanje, ili, kao što bismo to još mogli reći, podjeljuje joj neko pravo na ono što joj je obećano. Za razliku od toga postoji činjenica da je u mnogim zemljama pravnovažno samo pismeno obećanje i to je u tim zemljama, doduše, za realizaciju obveze konstitutivni element, ali nije nužno i bitno skopčan s obvezatnošću obećanja. Odnos između obećanja i obvezatnosti postoji prije svakog pozitivnog prava i neovisno od njega. No osobita je i u biti zakonodavnog autoriteta položena sposobnost postati realnošću, valjani sastojak stanovitih tvorevina učiniti ovisnim o uvjetima koji se ne temelje na biti tvorevina. Zakonodavni autoritet ne može, međutim, na valjani način ignorirati bitne pretpostavke i odnose, a još manje pozitivnim zakonom protusloviti im. On može samo dodati uvjete uz koje bitno utemeljeni odnos može imati učinak, pa među njima, u našem primjeru, može se punovažno izvršiti rađanje obvezatnosti putem obećanja. A. Reinach je sve to jasno i nedvojbeno pokazao u svom remek-djelu »Das Apriori im Bürgerlichen Recht« (München 1953).

U tom smislu očito i obveza svećenika u zapadnoj Crkvi na celibat ne pripada onom nepromjenljivom u Crkvi, već onom promjenljivom.[6]

Stoga, kad i utvrdimo da je nešto u Crkvi promjenljivo jer ne pripada njenoj biti, time još nismo ništa rekli o vrijednosti promjenljivog. Mada je nepromjenljivo po svome značenju i po svome rangu iznad promjenljivog — principijelna promjenljivost neke odluke ili odredbe još nam ništa ne govori o njezinoj vrijednosti pa zato ni u kojem slučaju ne kaže ništa ni o tome treba li da se ona ukine ili ne. I tu nastupa ona opasna dvosmislenost o upotrebi termina promjenljiv. Često se govori o promjenljivom u sasvim drugom smislu. Time se misli da su stanovite uredbe, zakoni itd. za određenu situaciju, za određenu epohu dobri i korisni, no da gube svoju vrijednost i smisao čim su se okolnosti promijenile. Tako je, na primjer, ograničenje mnogih sloboda nužno u ratu, a mnogi zakoni, koji su za vrijeme rata dobri i korisni, gube svoju vrijednost, štoviše, postaju neopravdano ograničenje čim je rat prestao. Ti su zakoni stoga tipično promjenljivi, protivno od nepromjenljivih moralnih zakona.

U vezi s našim predmetom sve ovisi o tome vidimo li da su konstitutivni uvjeti, koji se temelje na biti, nepromjenljivi, dok su oni konstitutivni uvjeti, koji su dodani zakonodavnim autoritetom — kao svi pozitivni zakoni — načelno promjenljivi. I dalje, što se tiče razlike između bitno konstitutivnog i samo pozitivnog zakonskog, konsenzus je, na primjer, bitno pretpostavljen za brak. Bez konsenzusa brak se ne može i nije se nikad mogao ni pod kakvim uvjetima ostvariti. Odnos konsenzusa i braka je bitan, nuždan, nepromljenljiv. No činjenica da, za razliku prema prijašnjim vremenima, valjani brak u Crkvi pretpostavlja ne samo konsenzus izrečen pred svjedocima već konsenzus izražen pred svećenikom u katoličkoj crkvi, te da je potrebno da brak bude zaključen uz njegov blagoslov, to ne leži u biti braka, već ima porijeklo u zakonodavnom autoritetu Crkve, tj. pripada pozitivnim zakonima u Crkvi i zato je to principijelno promjenljivo.

[6] Usporedi: Papa Pavao VI, Enciklika »Sacerdotalis Coelibatus« 17: »Kao što je to Drugi vatikanski sabor izjavio, djevičanstvo se stvarno ne zahtijeva zbog biti svećeništva, kao što to pokazuje praksa prve Crkve i tradicija Istočne Crkve« (Decr. Presbyterorum Ordinis, br. 16).

Relativnost prema nekoj određenoj situaciji i povijesnoj epohi moramo, međutim, oštro razlikovati od činjenice da se nešto razvilo tek u nekom određenom momentu povijesti. Iz činjenice da nešto nije uvijek postojalo i da je uvedeno tek u nekom povijesnom času ne smijemo zaključiti da je to stoga u svojoj vrijednosti s obzirom na tu epohu vremena nužno relativno, a niti da bi ukidanje toga značilo neko poboljšanje.

Ako promjenljive stvari u Crkvi razlikujemo od nepromjenljivih, time nismo *nimalo* odgovorili na pitanje kod kojih je stvari unutar promjenljivog poželjno da budu promijenjene. I ako se riječ promjenljiv bilo kako misli da je postojanje toga relativno samo s obzirom na neku određenu vremensku epohu ili na određene okolnosti, tada nipošto nije sve ono što se s vremenom pojavilo promjenljivo u smislu relativnog prema nekoj epohi.

Parolaška dvoznačnost izraza »promjenljivo« i principijelno promjenljivo i »preživjelo«

Često se u pojmu promjenljiv šutke uključuje da se pri svemu promjenljivom u Crkvi radi o nečemu čemu su značenje, vrijednost, pa čak i opravdanost relativni s obzirom na određene vremenske okolnosti. Kad se govori o nekom redovničkom pravilu te se zahtijeva njegova promjena, onda veoma često čujemo argument: »Ta to je bilo veoma dobro za 1550. godinu, no ne zaboravimo da smo danas u 1973. godini!« Kao nešto što se samo po sebi razumije pretpostavlja se da se svako pravilo, svaka odredba, pa i čitavo kanonsko pravo moraju promijeniti jer su se promijenile vremenske okolnosti, a da se pri tome ne razlikuju tri sasvim različita pitanja: 1. Da li je nešto načelno promjenljivo? 2. Je li to promjenljivo u sebi dobro, vrijedno? 3. Ima li to vrijednost i smisao samo za neku određenu epohu, ovisi li opravdanost toga samo o određenim okolnostima vremena?

Kad mnogi govore o promjenljivom u Crkvi, oni tada zapravo misle da je ono što već dugo postoji zastarjelo i preživljelo. Takvo brbljanje očito se temelji na velikoj konfuziji — nerijetko i na sofističkom nepoštenju. Pojmu da je nešto načelno promjenljivo — da se može promijeniti — nameće se relativnost vrijednosti s obzirom na određene vremenske okolnosti. Mogli bismo reći, radi se tako kao da pojmu promjenljiv pripada zastarjelost, preživjelost. Prvi je onda korak da se promjenljivo u Crkvi identificira s onim što je ovisno o vremenu i o povijesti — ili da se načelna promjenljivost izjednači s mogućnošću da to bude preživjelo. Drugi je pak korak zatim da se iz promjenljivosti izvodi da je nešto zaista preživjelo pa da zbog toga treba da se ukine, odnosno treba da se zamijeni nečim novim. To je moglo imati neku vrijednost u prijašnja vremena, ali sada, budući da je zastarjelo, postaje to nečim bezvrijednim i trebalo bi da se ukine.

Obveza svećeničkog celibata načelno je promjenljiva, no to ni u kojem slučaju ne znači da je »preživjela«

Činjenicu da celibat pripada onome promjenljivom u Crkvi uzimaju za povod da u pojam promjenljivog uključe i pojam preživjelosti oni koji na taj način žele obrazložiti zahtjev da se celibat ukine[7].

Treba, međutim, veoma energično naglasiti da je skok od promjenljivog do preživjelog potpuno nelegalan.

---

[7] Zahtjev za ukidanje obveze celibata mnogi, međutim, postavljaju ne samo u ime preživjelosti, već se ta obveza dapače postavlja kao »adiaphoron«, kao da se pri tom radi o nekoj nebitnoj, više ili manje birokratskoj stvari.

Obvezu celibata mnogi također uspoređuju s pitanjem koje je kod apostola imalo neku ulogu, treba li, naime, da svi židovski zakonski propisi vrijede obvezatno i za kršćane — prijašnje pogane, odnosno jesu li oni pretpostavka za primitak pogana u Kristovu Crkvu. A onda se apelira i na shvaćanje sv. Pavla, koje je on tako uspješno provodio. No ta usporedba šepa, kao što se to lako može vidjeti. U jednom slučaju, u slučaju obveze prema celibatu, radi se o nečem što je izričito bilo uvedeno jer je to više

U stvarnosti može i promjenljivo u značenjima što smo ih ovdje obradili imati visoku i trajnu vrijednost, i ne treba ni u kojem slučaju da zastari.

Da obveza svećenika prema celibatu ne pripada nepromjenljivom dijelu Crkve, recimo onako kao njezine dogme i moralna nauka, kao sakramenti, u to nitko ne sumnja.

Ali promjenljivost, koja se suprotstavlja toj promjenljivosti, ni u kojem slučaju ne uključuje u sebi, kao što vidimo, relativiziranje vrijednosti te institucije.

Dok vlada takva dvoznačnost, nije moguća ozbiljna diskusija o obvezi celibata. Da, po sebi bitna razlika između promjenljivog i nepromjenljivog srozava se na puku parolu.

Lučenje, naime, promjenljivog od nepromjenljivog smjera na to da se ono što bi u Crkvi uvijek trebalo da ostane isto luči od onoga što je vremenski uvjetovano i bez stalne vrijednosti te bi, ako je izgubilo svoju funkciju, trebalo da se ukloni. Ovamo su pripadale, na primjer, stvari kao što su papinska država, koja je u srednjem vijeku bez sumnje imala neko značenje i ispunjavala je važnu funkciju, no mogla je biti ukinuta a da

odgovaralo smislu i misiji svećenika i što, kako ćemo vidjeti, ima visoku, stalnu vrijednost, a u drugom slučaju radi se o elementu koji u biti ne ovisi o kršćanskoj vjeri ni o pripadnosti kršćanskoj Crkvi. Ukidanje tog preduvjeta, koji sa stanovišta kršćanske objave nije imao više nikakve vrijednosti, bio je normalan element u procesu iskristaliziranja sv. Crkve.

Osim toga, pri primanju u Crkvu radi se o pozivu koji je bio upućen svima. Prema Kristovim riječima: »Idite i naučavajte sve narode i krstite ih . . .« svaki je čovjek obvezan da slijedi taj glas. Pripadnost svetoj Crkvi učiniti ovisnim o nečemu što je bilo samo u toku razvoja povijesti spasenja skopčano s kršćanskom objavom, no što je ona očito prevladala, to se ne može usporediti s celibatom svećenika. Poziv na svećeništvo nije, naime, upućen svima, niti je to preduvjet za nasljedovanje Krista ili za pripadnost njegovu mističnom tijelu. Odnos obveze celibata u zapadnoj Crkvi prema svećeništvu, kao nešto što je adekvatnije njegovu smislu i biti, ne može se stoga očito usporediti sa židovskim zakonskim propisima za poganske kršćane.

se time nije impliciralo odricanje od neke visoke vrijednosti. To je zaista stvar koja je u svojoj vrijednosti bila relativna prema određenom vremenu.

Razlikovanje nepromjenljivog od promjenljivog u tom je smislu od velikog značenja i sa stanovišta ispravnog odgovora na vrijednosno rangiranje ili hijerarhiju vrijednosti. Prava vjera traži od nas da vodimo brigu o stupnjevanju vrijednosti. Kao što naša vjera treba da jasno razlikuje što je dogma, a što je samo communis opinio, tako treba da i Božje zapovijedi i sve zapovijedi koje proizlaze iz moralne nauke Crkve jasno razlikujemo od samo pozitivnih crkvenih zapovijedi. I u tom je pogledu kod mnogih katolika, pa čak i kod redovnika i svećenika, često vladala nejasnoća.[8]

Pitanje treba li da se obveza celibata svećenika u zapadnoj Crkvi ukine ili zadrži ovisi isključivo o tome ima li on visoku vrijednost i dubok smisao koji ni u kom slučaju nije relativan s obzirom na neku određenu epohu, odnosno da li danas tu vrijednost više nema, da li je njezino značenje preživjelo pa neka druga stajališta čine njezino ukidanje poželjnim. Ponavljamo: činjenica da celibat ne pripada biti svećeništva (a u nju nitko ne sumnja) ne kaže da obvezu celibata treba ukinuti. Da se celibat zadrži, za to je potpuno dovoljno da on više odgovara smislu i biti svećeništva, makar mu konstitutivno i ne pripadao. Samo kad bi brak bio adekvatniji za svećenika negoli beženstvo propter regnum coelorum moglo bi biti poželjnije da se ono ukine. Da, pa i kad bi brak i beženstvo bili jednako adekvatni za svećenika, to jest kad bi na jednak način odgovarali smislu i biti svećeništva, ne bi to bio nikakav razlog da

[8] Tako mi je jedan redovnik u Americi rekao: kako da ne priznamo da se moralne zapovijedi mijenjaju kad je prije koncila bio još težak grijeh jesti meso u petak, a sada je to dopušteno. Takvo zamjenjivanje pukih pozitivnih crkvenih zapovijedi, koje se po svojoj biti načelno mogu ukinuti, i moralnih zapovijedi koje se temelje na nepromjenljivosti i na nepreinačivosti moralnih vrijednosti, pa na kraju i na samoj Božjoj biti, govori mnogo.

se celibat ukine ako bi on iz drugih razloga imao visoku vrijednost.

U nastavku ćemo, međutim, vidjeti kako između celibata te smisla i biti svećeništva postoji duboka veza i da je on, premda nije konstitutivan za svećeništvo, za nj ipak mnogo adekvatniji. Vidjet ćemo koliko visoku vrijednost ima svećenički celibat. Vidjet ćemo također da obveza celibata danas ne samo da nije preživjela već da upravo u sadašnjem vremenu i upravo u sadašnjoj krizi Crkve dobiva i te kako osobito, još uzvišenije značenje.[9]

U slijedećem poglavlju pokušat ćemo stoga da razmotrimo bit, veličinu i ljepotu svećeničke službe. Zatim ćemo u 3. poglavlju razmotriti bit celibata — najprije veliki dar braka, a zatim veličinu žrtve i, konačno, gloriju odricanja od braka propter regnum coelorum.

To je neizbježan temelj za ispitivanje afiniteta svećeništva i celibata. Samo na toj podlozi možemo spoznati da li je celibat adekvatniji za svećenika — i u kojoj mjeri.

[9] Zacijelo, u mnogim je ljudima ukorijenjena opasnost da ono što je uobičajeno uvijek smatraju apsolutnim i nepromjenljivim. Kao što mnogi ne mogu razlikovati bitno od nebitnog, tako ima i mnogo ljudi koji, budući da su se navikli na nešto i nisu to nikad drukčije doživjeli, stavljaju to na stupanj bitno nepromjenljivog. Da, oni više i ne pitaju ima li to neku vrijednost ili je nema — oni prema tome postupaju kao da to nikad ne treba da se ukine ili promijeni, jednom riječju, postupaju prema tome kao da to ima neku visoku vrijednost. To je sigurno izvor mnogih teških zabluda. No, s druge strane, ima, bez sumnje, i ljudi na koje mijena vremena utječe tako da ono novo, moderno, već unaprijed smatraju poboljšanjem i ne razumiju visoku vrijednost mnogih stvari koje ne treba da se promijene. Oni radije vjeruju da je rob običaja onaj tko se bori za to da nešto ostane. To su ljudi koji plivaju s duhom vremena pa ih dinamika ideja koje se nalaze u zraku epohe nosi sa sobom. No ima mnogo i takvih koji se opijaju »gibanjem« kao takvim (»pokret je sve, svrha je sporedna stvar« — govorilo se u mnogim omladinskim pokretima prije drugog svjetskog rata), svaka promjena čini im se kao pobjeda nad učmalošću, kao struja svježeg zraka.

2. poglavlje

SVEĆENIČKA SLUŽBA

Kod svih je sublimnih naravnih dobara preduvjet da se nešto pravo shvati strahopoštovanje i čuđenje, divljenje, thaumazein, koje su Platon i Aristotel zahtijevali za svaku pravu filozofiju. Još u mnogo većoj mjeri, da, na sasvim nov način to, međutim, vrijedi za božansku objavu u Kristu i po Kristu, za sakramente i za samu svetu Crkvu. Treba zato da se saberemo i da se ovome razmatranju predamo u onom najvećem počitanju pred tim Božjim darom što ga predstavlja svećeništvo. Očito je da se tu ne radi o teološkoj raspravi, već o kratkom razmišljanju o njegovoj biti i dostojanstvu.

Vlast konsekracije i dijeljenje sakramenata

U središtu svećeničke službe je vlast konsekracije. Sveti Franjo je svoje duboko poštovanje prema svim svećenicima izrazio riječima: »Kad bih susreo svećenika i svetog Lovru, poljubio bih najprije svećeniku ruku pa bih rekao: oprosti mi, sveti Lovro, ali svećenikove ruke dodiruju svaki dan tijelo našega Gospodina!« Jedinstvena čast koja je svećeničkoj službi dana time što je sa sakramentom svetoga reda primio vlast konsekracije, pripada njegovoj službi kao svećeniku, a ne njegovoj osobi. Tu vlast ne bi izgubio čak ni kad bi bio veliki grešnik. On posjeduje tu vlast konsekracije neo-

visno o tome da li je svetac ili grešnik, štoviše, ne gubi je ni onda ako otpadne od Crkve.[10]

Razmislimo li o tom, vidimo u punini tu uzvišenu veličinu svećeničke službe, onu duboku razliku između laika i svećenika. Razmotrimo li, nadalje, da je svećenik djelitelj sakramenata, da on, zapravo, ima jedinstven privilegij da u duše uvodi struju milosti, da vjernicima pruža taj neizrecivi Božji dar. No ta je izvanredna misija povezana sa svećeničkom službom na različite načine, već prema vrsti sakramenata. Odriješiti grešnika u sakramentu pokore može samo svećenik. Ali za to mu je, apstrahirajući od izvanrednih situacija, na primjer in articulo mortis, potrebna biskupska jurisdikcija. On, na primjer, ne može bez posebnog dopuštenja u nekoj drugoj biskupiji, kojoj sam ne pripada, kao ispovjednik davati odrješenje grešnicima, već mora za to dobiti autorizaciju generalnog vikara te tuđe biskupije. Samo u izuzetnim, hitnim slučajevima može to učiniti i bez jurisdikcije

S druge strane, međutim, samo svećenik može ispovijedati i valjano odriješiti od grijeha, dok to laik nikad ne može. Naprotiv, ovaj može, u hitnom slučaju, valjano krstiti ako se svećenik nikako ne može dobiti — u slučajevima tzv. hitnog krštenja. Laiku se, također, može u izvanrednim slučajevima povjeriti da dijeli svetu Pričest, kao što je to bilo kod svetog Tarzicija, pa ponekad i u nacističkim logorima, a danas u misijskim zemljama i u sličnim situacijama.

Veličinu svećeničke službe možemo također jasno spoznati ako smo načistu s time da on svojom službom sudjeluje u nečuvenoj, nadnaravnoj vlasti što ju je Krist dao svećenicima: »Što god svežete na zemlji, bit će svezano i na nebesima. . . «

[10] Ta moć konsekriranja nije djelotvorna samo u času kad svećenik pri izgovaranju konsekracionih riječi nema intenciju Crkve, na primjer kad bi s blasfemičnom namjerom ili kao čisti simbol htio »konsekrirati« kruh i vino.

Moramo se sjetiti kako su se farizeji sablaznili kad je Isus oprostio grijehe uzetome da bi ovaj u njegovoj čitavoj izvanrednosti shvatio nadnaravni karakter oproštenja koje je Bog samome sebi pridržao. Ne možemo se dovoljno načuditi tom nečuvenom daru da je Krist tu vlast, koju je on posjedovao kao Bogočovjek, prenio na apostole i po njima na nasljednike apostola te da svećenik sudjeluje u toj vlasti. Kako li bi morao uzdrhtati svaki svećenik kad postane svjestan te nečuvene veze s Kristom po svojoj službi i jurisdikciji, da on u ime Kristovo može valjano oslobađati vjernika od njegova grijeha, da po njegovim riječima apsolucije i u njima Krist na jedinstven način dodiruje dušu grešnika, oslobađa ga njegove krivnje i ponovno ga vraća u stanje milosti.

Pa i to što je svećeniku povjereno da — osim u posebnim slučajevima — dijeli druge sakramente pokazuje svu sublimnu veličinu njegove službe.

Nevjerojatan je dar i čudo da ima ljudi koji žive za to da veličaju Boga u misnoj žrtvi, koji pridonose da struja milosti pritječe u duše vjernika i koji sasvim pripadaju Crkvi. K toj zadaći pridolazi još i naviještanje Božje riječi.

Naviještanje Božje riječi u »svijetu«

Zaista je to velika stvar: u ime svete Crkve propovijedajući naviještati vjernicima Božju riječ; usred svijeta — u kome glasno odjekuje zov »saeculuma« i u kome danas sredstva masovnog informiranja glasnije nego ikad hvataju ljude u mreže kneza ovoga svijeta — Crkva i u njezino ime svećenik opportune, importune ponavljaju velik Božji poziv: »Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum«. Da bismo veličinu svećeničke službe mogli shvatiti i u tom smislu, moramo biti svjesni borbe između Krista i duha ovoga »svijeta«, koja će trajati do kraja svih vremena. To što ima netko tko ex professo pliva protiv struje pojedine epohe u svijetu

i njegove mode, netko tko vjernicima naviješta Kristovu božansku objavu što je Crkva polaže u depositum catholicae fidei, netko tko im dijeli tu duhovnu svetu hranu — to je dar za koji nikad ne bismo mogli dovoljno zahvaliti, no koji nam jasno stavlja pred oči sve dostojanstvo svećeničke službe. U toj svećeničkoj službi objektivno je sadržano »biti u svijetu« no »ne biti od svijeta«.

Uspostavljanje Božjeg kraljevstva i vječni spas duša

Svaki je svećenik po sebi također pozvan da bude misionar, tj. njegovoj službi, službi njega kao organa Crkve pripada da kao Božji borac s jedinstvenim autoritetom, koji *proizlazi iz njegove službe* — utemeljuje Božje kraljevstvo u dušama — najprije u dušama vjernika koji su njemu povjereni, no i da — gdje god mu se za to pruži prilika — predobiva za Krista i da privodi svetoj Crkvi duše koje Njega još nisu našle ili ne pripadaju njegovoj svetoj Crkvi.

Njegova je zadaća Božje kraljevstvo i spas duša. Toj zadaći on posvećuje svoj život. Ali on je, naravno, pozvan i da pomaže pojedinim siromasima u svojoj župi, da tješi one koji pate, da diže ponižene i one koji trpe nepravdu. No smisao je svećeništva prije svega — što se tiče njegova stada, ako je župnik, ili ljudi s kojima dolazi u dodir ako je, na primjer, učitelj vjere: brinuti se za posvećenje duša i za njihov vječni spas. Svećenik nije službenik standarda. Moto koji vrijedi za svakog kršćanina — »Tražite najprije Božje kraljevstvo i njegovu pravdu« — duša je njegove službe. Raison d'être Crkve jest: uspostavljati Kristovo kraljevstvo u dušama vjernika, veličati Boga slaveći Ga i raditi za spas duša. Toj temi pripada također duhovna borba protiv zla, protiv kneza ovoga svijeta, protiv svih pokušaja da se širi krivovjerje, da se lažnom naukom duše odvode od Boga — a ta borba uključuje prije svega ja-

snu osudu svih hereza. Također je raison d'être svećeničke službe da bude organ svete Crkve te da sudjeluje u njenoj službi. Smisao je i bit *njegove* službe također da radi na tome da se u dušama uspostavi regnum Dei, da putem sakramenata ulijeva u njih struju milosti, da naviješta Božju riječ i da duše štiti od najezde krivih nauka.[11]

Naš Sv. Otac zato kaže:

»Poput Krista i njegov službenik misli samo na Božju stvar i na stvar Crkve te nasljeduje Velikog Svećenika, koji uvijek živi za to da nas zagovara kod Boga.«[12] — »S milošću i mirom u srcu svećenik će imati snagu da odvažno zapaža mnogostruke zadaće svoga života i svoje službe; bude li ih htio izvršiti samo vjernošću i religioznim žarom, naći će nove prilike da zasvjedoči kako čitav pripada Kristu i njegovu mističnom tijelu da bi posvetio sebe i druge ljude.«[13]

[11] I za njega vrijedi ono što kardinal Newman kaže o Crkvi: »Crkva ne ide za tim da pravi predstavu, već da izvrši stanovito djelo. Ona promatra ovaj svijet i sve što je u njemu kao puku sjenu, kao prašinu i pepeo, ako se to usporedi s vrijednošću jedne jedine duše. Zbog toga ona smatra da za nju nema nikakve svrhe da učini bilo što ako ne može da na svoj način učini nešto dobro za duše. Djelovanje ovoga svijeta i djelovanje duše smatra jednostavno nečim što se ne može istom mjerom mjeriti, ako se oni promatraju prema svom različitom poretku. Ona bi radije spasila život jednog jedinog divljeg razbojnika u Kalabriji ili jednog prosjaka što vapije u Palermu negoli da povuče stotinu željezničkih linija po Italiji ili da u svim pojedinostima provede zdravstvenu reformu u svim gradovima Sicilije, osim ako bi ta velika nacionalna djela imala iznad svega toga kao svrhu duhovno dobro.« (Kardinal John Henry Newman, »Crkva i stanje svijeta«, Herder 1949. — Difficulties of Anglicans, Vol. 1.)

[12] Sacerdotalis Coelibatus, n. 28.

[13] Isto djelo, n. 76.

3. poglavlje

BIT CELIBATA

Mnogi gledaju na celibat prije svega s tog stajališta koliko on znači odricanje od zadovoljenja seksualnog nagona. Tu je argumenat: ta spolni je nagon nešto što je Bog usadio u narav čovjeka i želja da se taj nagon zadovolji potpuno je legalna. Gledati na nj kao na nešto zlo i smatrati ga tabuom — to je maniheizam. Nametnuti čovjeku da se odrekne svoje naravi znači sakatiti ga; za tim dolazi čitava abeceda freudovštine, upozoravanje na komplekse koji se neizbježno pojavljuju itd. U vezi s našim problemom važno je, međutim, da uočimo kako se ovdje na žrtvu u celibatu ne gleda kao na odricanje od braka — ljubavne zajednice, već kao na odricanje od legalnog ižívljavanja seksualnog nagona. A takvo shvaćanje, na žalost, ne nalazimo samo kod onih koji se zalažu za ukidanje obveze celibata, već ga nerijetko nalazimo i kod onih koji je brane. No to nepoznavanje biti braka, njegova smisla i vrijednosti, kao i nepoznavanje određenja i misterija što ih sadržava sjetilna atmosfera fatalna je zabluda koja problem svećeničkog celibata prebacuje na krivo područje.

Bit braka

Moramo stoga, prije svega, razmotriti bit braka, njegovo visoko dostojanstvo — kakav on dar predstavlja za čovječanstvo kao mogući izvor najdublje zemaljske sreće. Kažemo »moguće« jer ne smijemo zaboraviti da su rijetki brakovi koji su zaista u svakom pogledu

sretni. No to vrijedi za sva visoka zemaljska dobra koja su izvori duboke sreće, kao što su veliki, duboki zadaci u zvanju, djeca itd.

No kad ovdje raspravljamo o načelnom odricanju od velikog dobra, braka, treba da imamo pred očima bit braka, a ne mogućnosti nesavršene realizacije braka.

Treba da nam bude jasno kakav izvor sreće može da bude brak prema svojoj pravoj biti.

Mnoga mjesta Svetoga Pisma upućuju na visoko dostojanstvo braka i slave ga kao »sliku odnosa između Boga i duše, sliku u smislu nesavršene usporedbe za nešto savršeno, kao što je Stari Zavjet slika Novoga Zavjeta. Da, Isus se naziva *zaručnikom* duše, a cijela Pjesma nad pjesmama shvaća odnos duše prema Isusu kao zaručnički. Zašto Sveto Pismo uzima upravo taj odnos kao usporedbu? Zato jer je brak najuža od svih ljudskih zajednica na zemlji, to je odnos u kome čovjek daruje sebe potpuno; u njemu je druga osoba kao nigdje drugdje, cijela, predmet ljubavi, u njemu je prije svega sama međusobna ljubav na jedinstven način tema odnosa.«[14]

»Čar ljudske ljubavi« (misli se na zaručničku ljubav), kaže Papa Pio XII, »bio je stoljećima tema koja je inspirirala veličanstvena djela velikih genija u književnosti, u glazbi i u likovnim umjetnostima — veoma stara i ujedno uvijek nova tema, koja je stoljećima obrađivana u najvišim poetskim varijacijama a da nikad nije bila iscrpena.«[15]

I ta ljubav nalazi u braku svoje ispunjenje. Pravi smisao tjelesnog sjedinjenja i sjetilne sfere, apstrahirajući od rasplođivanja, jest ta unio za kojom čezne zaručnička ljubav. Divno je to opet izrekao Papa Pio XII riječima: »Bračni akt u svojoj naravnoj strukturi jest

[14] Moja knjiga »Die Ehe« (»Brak«), izd. Ars Sacra, Josef Müller, München 1929, str. 5, 6.

[15] Govor od 29. X 1951., A. F. Utz, Soziale Summe Pius' XII, Freiburg, Švicarska, 1954, br. 1086.

osobni akt, istodobno i neposredno surađivanje (kooperacija) muža i njegove žene, uslijed naravi osoba i osobitosti čina izraz međusobne predanosti, da po riječima Pisma 'oboje postanu *jedno* tijelo'.«[16]

Ta pak unio za kojom čezne ljubav zaručnika nalazi svoje ispunjenje, koje usrećuje, ne samo u najdubljoj međusobnoj predanosti već i u svim nježnostima, u identifikaciji čitavog vanjskog života, u stalnoj prisutnosti ljubljene osobe.

No ako se oboje susretnu u Kristu, onda u bračnoj ljubavi postoji i sasvim nova, mnogo dublja unio. Pio XI je i to sažeo divnim riječima: »No kako li se nova i neizreciva ljepota pridružuje toj ljubavi dvaju ljudskih srdaca u harmoniji s himnom dviju duša, koje ispunja nadnaravni život. I tu postoji izmjena međusobnih darova. Tada pak ti koji se ljube postaju jedno u svemu što je najintimnije među njima, od nepokolebljivih dubina njihove vjere pa do najviših visina njihove nade, putem tjelesnih nježnosti u zdravoj radosti, putem naravne ljubavi i njenih impulsa, putem duhovnog sjedinjenja i njegovih slasti.«[17] Kad pomislimo na sreću što je ta bračna ljubav dijeli u međusobnom pogledu ljubavi, uzvraćene ljubavi, možemo razumjeti kakav je izvor sreće brak, kakav je to dar u ljudskom životu.

K tome pak pridolazi još i sreća što je predstavljaju djeca, plod tog ljubavnog sjedinjenja — to jest nečuveni dar da smiju sudjelovati pri stupanju novog čovjeka u život. Stara riječ rituala iz Fulde kaže: »Bože, naš Gospodine, Ti si čovjeka stvorio čistim i bez ljage i tako uredio da u rasplođivanju ljudskog roda jedno pokoljenje izlazi iz drugog tajnom slatke ljubavi.«

Celibat uključuje, dakle, odricanje od tog visokog dobra, jedinstvene ljubavne zajednice braka, najdubljeg izvora naravne sreće na zemlji.

[16] Ibidem
[17] Ibidem

Bezbračnost nije osamljenost

Mnogi naglašavaju kako nebračnost ne znači samo odricanje od legitimnog razvijanja sjetilne sfere u braku, nego da donosi sa sobom i osamljenost. No brak je neusporedivo više, da, nešto temeljito drugo negoli samo protivnost osamljenosti. Ona se može ukloniti i zajedničkim životom s voljenim ljudima — sestrom, majkom, prijateljima. Tu treba da razlikujemo dva oblika osamljenosti: vanjsku i unutarnju ljudsku osamljenost. Biti osamljen u vanjskom smislu znači sam stanovati, biti sam u svakodnevnom životu. U tom je smislu osamljen svatko čiji svakodnevni život nije ugrađen u ono — samo po sebi razumljivo — »biti zajedno« s ljudima koji ti nisu antipatični. Takvu osamljenost svećenik svladava ako u nekoj župi živi zajedno s drugim svećenicima, s kojima se sprijateljio, ili s kojima se, u najmanju ruku, razumije, ili ako mu majka ili sestra, odnosno neka pobožna i odana domaćica vodi kućanstvo. Unutarnja ljudska osamljenost uklanja se činjenicom da se duboko razumiješ s nekim čovjekom ili s više ljudi, da ih voliš i da oni vole tebe, a da li su to svećenikovi roditelji ili braća i sestre, ili prijatelji — to nije od velike važnosti. Odlučno je pri tome da postoje ljudi koje duboko ljubiš, s kojima se duboko razumiješ i s kojima možeš od vremena do vremena biti zajedno. Unutarnja ljudska osamljenost nije ni na koji način sadržana u celibatu.

Zbog toga, dakle, što mora živjeti u celibatu, svećenik ne mora nipošto da bude osamljen. Ta veoma mnogi svećenici nisu uopće bili osamljeni u tom smislu! Kakovu li je ulogu u životu Don Boska igrala njegova majka Margareta prije negoli je osnovao svoj red! Kakvu li su ulogu igrali prijatelji u životu sv. Augustina, sv. Jeronima, kardinala Newmana! Hoće li netko u tom smislu biti ljudski osamljen, to ne ovisi o tome da li je on svećenik ili laik, već, u jednu ruku, o njego-

vu karakteru, a s druge strane prije svega o tome da li mu je Bog dao taj veliki dar da nađe ljude koje će duboko ljubiti, naravno, ne bračnom ljubavi, već jednostavno ljubavlju, i s kojima će se duboko razumjeti. Toj osamljenosti laik je isto tako izložen kao i svećenik.[18] Pa i u braku čovjek može biti osamljen.

No brak je neusporedivo više negoli uklanjanje vanjske i unutarnje osamljenosti. U prvom redu, bračna je ljubav jedinstven izvor sreće u sebi i to je činjenica koja je bezbroj puta našla svoj rječit izraz u svim poezijama i muzikama. Zatim, ta međusobna ljubav smjera na jedinstvo s kojim se nijedno drugo ljudsko jedinstvo ne može usporediti — na brak. Onaj vanjski zajednički život o kome smo prije govorili dobiva ovdje sasvim drugi karakter: identifikaciju života. Bračni drugovi ne samo da žive zajedno, oni ne samo da su, razumije se, u svim situacijama zajedno, već je život načelno postao jedno za oba bračna druga, a to nalazi lijep izraz i u zajedničkom imenu. To je svečana, izrazita identifikacija obaju vlastitih života, identifikacija koja veže; iznad svega toga pak to međusobno darivanje samoga sebe u bračnom činu konstituira jedinstvo kome nema ravna. To je nešto neusporedivo više, koje više usrećuje i značajnije je negoli utišavanje seksualnog nagona i uklanjanje osamljenosti.

Svećenički celibat i žrtva nebračnosti

Sigurno je bila velika pogreška što se sjemeništarcima brak prikazivao u takvu svjetlu da ih on što ma-

[18] Roger Schutz, prior Taizéa (u knjizi: »Celibat«, izd. Fr. Boeckle, Grünewaldreihe, str. 101):

»Riječ 'ljubim te' što je mi govorimo Kristu potiče nas da svoju intenciju jednom gestom, jednim djelom učinimo očitom, inače to ostaje prazno slovo. Njemu za ljubav zavređuje da pri svakoj borbi u sebi slomimo što treba da bude slomljeno, pa čak ako time u svojim životnim silama treba da budemo privremeno označeni. Intimnost s njime ispunit će našu osamljenost i ona će odsad biti nastanjena. S njime postaje ona sjedinjenje i ojačanje u vjeri koja može premještati brda.«

nje privlači. Trebalo bi, naprotiv, upozoravati na veličinu žrtve, na onu osobitu karizmu koja je potrebna da bi se sjemeništarac zbog Krista odrekao braka. No, kao što ćemo još vidjeti, taj je duh spremnosti na žrtvu zbog Krista na duboko smislen način povezan sa svećeništvom. Ako shvatimo veličinu i sakralnost svećeničke službe — govoriti u ime Crkve, pripadati Crkvi, dijeliti sakramente i, prije svega, imati vlast posvećenja — onda vidimo da je ta velika žrtva što je svećenik prinosi obvezom celibata neznatna u usporedbi s darom koji on prima time što smije biti svećenik svete Crkve.

Svećenički celibat nije isto što i neženstvo

Treba da uočimo ponor što postoji između jednostavnog neženstva i svećeničkog celibata. Sigurno je da postoje još fundamentalne razlike i unutar neženstva. Postoji neženstvo zbog egoizma, iz straha pred predanjem drugoj osobi, pred obzirom prema njoj, pred životom s njome što ga brak uključuje. Ima neoženjenih ljudi koji nisu sposobni da se zaljube, koji se ne odlučuju na brak zbog osobitosti svoga temperamenta. Ima ljudi koji se ne žene jer nikada nisu našli osobu koju bi zaista mogli ljubiti i, konačno, takvih koji su osjetili veliku ljubav prema nekoj osobi, ali im ta ljubav nije bila uzvraćena ili je ta osoba već bila vezana brakom. Mada je karakter neženstva u svim tim slučajevima veoma očit, slučaj svećeničkog celibata nešto je sasvim novo u usporedbi sa svim tim neženstvom iz veoma različitih uzroka. Tu se radi o odricanju od braka propter regnum coelorum, o jedinstvenom obliku predanosti Kristu. Nije to nikakva rezignantna bezbračnost, a još manje momačko držanje, nesposobnost za predanost drugoj voljenoj osobi, strah pred obzirima koji su s time povezani, već uzvišena nebračnost, koja je izrasla iz bezuvjetne predanosti Kristu i iz oslobođenosti za zadaće sadržane u svećeništvu. Ako se

netko osjeća pozvanim za svećeništvo, mora osjetiti i poziv da sasvim pripada Crkvi i njezinoj službi kao organ te Crkve.

Velika je, uzvišena žrtva, sadržana u celibatu, kao što smo vidjeli, odricanje od braka, od najuže ljudske ljubavne zajednice, od središnjeg izvora ljudske naravne sreće, a time i odricanje od velikog dara, djece. Kad netko promatra brak samo kao legalnu priliku za zadovoljavanje seksualnog nagona, on pogrešno shvaća smisao i vrijednost braka, a s njim i pravu žrtvu koja se u celibatu prinosi propter regnum coelorum.

No, razumije se, kod mnogih ima i izoliranih seksualnih napasti. Ne podati se njima, odnosno svjesno ih i otvoreno svladavati, dužnost je svakog čovjeka, a na osobit način svakog kršćanina. U stanovitoj mjeri ta borba može postojati i za oženjene, ne više što se tiče zadovoljenja seksualnog nagona, već što se tiče prenaglašavanja onog sasvim sjetilnog u bračnom aktu. Osamostaljenjem čisto seksualnog zadovoljavanja može se uništiti onaj apsolutni primat što treba da ga ima međusobno samodarivanje i ispunjavanje punog jedinstva s ljubljenom osobom, za kojim se čezne u bračnoj ljubavi. O tome sam opširno govorio u svojoj knjizi »Čistoća i djevičanstvo« (»Reinheit und Jungfräulichkeit«). To se odnosi na čistoću u braku. No dokle god netko nije oženjen, borba protiv izoliranih seksualnih nagona (a to je posljedica istočnog grijeha) za nj je moralna zadaća. Ta borba može postojati i kod svećenika — no to nije posljedica celibata. Ona postoji kod svakog čovjeka koji bilo s kojeg razloga nije oženjen. Naravno, onaj koji bilo s kojeg razloga nije oženjen nije se sasvim odrekao zadovoljenja seksualnih nagona. Put do braka njemu je načelno otvoren, a time i put k legalnom zadovoljenju seksualnih nagona. S načelnim odricanjem od braka otpada i mogućnost zadovoljenja seksualnih nagona bez grijeha. No, s druge strane, u Bogu posvećenom djevičanstvu leži i nečuvena pomoć za svladavanje svih tih napasti.

Bit celibata i izvori opasnosti zbog nesporazuma

Potpuno predanje Bogu, upravljanje u njegovu svetom hramu, davanje pečata sjetilnoj sferi, umiranje u sebi za Krista ne znači i oduzimanje muškosti, neutraliziranje, već pobjedonosnu anticipaciju vječnosti — in qua neque nubent neque nubentur.[19] No potpuno odvraćanje od tog područja, koje ni u kom slučaju ne uključuje negativan stav prema toj sferi, smanjuje izolirane porive seksualnog nagona.

Sve ovisi o tome da shvatimo korjenitu razliku što postoji između potiskivanja i svjesnog, izričitog davanja pečata toj sferi zbog Krista. Pri potiskivanju pokušava se gledati drugamo, ne htjeti priznati realnost te sfere ili se pokušava gledati je u nekom negativnom smislu da bi se olakšalo odricanje, pokušava se da se ta sfera omrazi. Time ne želim ustvrditi da se ne događa da svećenik umjesto prave geste pečaćenja zbog Krista izvrši potiskivanje. No da se nešto lijepo i uzvišeno nadomjesti nečim negativnim, tragična je mogućnost naše pale naravi, koja se može zbiti na svim područjima i u svakoj situaciji. Zar ne može svako dobro djelo biti lišeno svoje moralne vrijednosti ako se čovjek bahato ističe svojom moralnom vrsnoćom? Zar se ne događa često da ljudi sklapaju brak ne na temelju duboke ljubavi supruga, već na temelju silovite sjetilnosti i želje da se uzmognu iživiljavati na legalan način? Ili, zar se ljudi ne žene, odnosno udaju samo zbog toga što se poneki boje socijalne slike upropaštenog života u kome nisu uspjeli da nađu partnera za brak? Mogućnost da se nešto izopači nije prigovor ni protiv vrijednosti ispravnog stava niti protiv načelne i korjenite različitosti obojega. Činjenica da je moguće zastranjenje od uzvišenog, dobrog stava

[19] »Djevičanski život je slika onoga blaženstva koje nas očekuje u budućem svijetu.« (Sv. Grgur Nazijanski: De Virginitate, 13. P. G. 381—382). Usp. Sacerdotalis Coelibatus, n. 39.

u sasvim drukčiji, negativan stav, ne dokida kvalitativnu radikalnu razliku između jednog i drugog.[20]

Ne — potiskivanje seksualnog je od svjesnog pečaćenja te sfere, od strahopočitanja punog i jedinstvenog predanja Kristu u tom umiranju — odijeljeno jednim svijetom i oboje bivaju time ne manje različiti tako da čovjek mjesto jednog u istoj situaciji izvrši drugo. Niti time da se netko od jednog stava može spustiti do drugog, osobito u toku vremena. To se može dogoditi, no ni koji način ne mora se dogoditi.

Da bismo o istinitosti visokih dobara, pa također i o strahoti zla ipravno sudili, da bismo nosioce neke vrijednosti ili nevrijednosti promatrali onakvima kakvi oni zaista jesu, treba da idemo u dubinu. Moramo, s jedne strane, kao što smo već spomenuli, aktualizirati osobitu vrstu thaumázein (diviti se) i da, s druge strane, osluškujemo glas bića, da duhovno uho stavimo na istinu a da pri tome ne dopustimo da se bilo kakve »teorije« uguraju između bitka i naše mogućnosti primanja. Mi treba da zaista budemo receptivni, to više što je viša vrijednost bića kome se obraćamo.

No traži se još nešto drugo. Mi treba da pođemo od najviše realizacije dobra ako želimo da shvatimo njegovu istinsku, pravu bit, a ne od slučajeva u kojima se

[20] To što čovjek može pri dubokoj sabranosti u unutarnjoj molitvi, u svetom odmoru, zaspati, ako je veoma umoran, ni na koji način ne uklanja radikalnu razliku između duboke sabranosti u Bogu, u kojoj utonjuje svijet koji nas okružuje, i spavanja. Općenita je prilagodljivost ljudske naravi da se iz jednoga stava može prebaciti u suprotni i tipičan je nesporazum što psiholozi iz te vremenske blizine, iz te mogućnosti da se čovjek prebaci prave bilo kakvu bitnu srodnost. Oni su toliko izgubili smisao za bitne razlike da ne samo iz kauzalnih odnosa, na primjer između fizioloških i psihičkih zbivanja zaključuju da su u osnovi isti; oni ne samo da iz pukih pretpostavki prave uzroke, već — štoviše — iz puke činjenice mogućnosti prebacivanja izvode identičnost suprotnih stavova. Mi možemo iz duboke koncentracije pasti u potpunu rastresenost, možemo kad smo najjače obuzeti nekim velikim umjetničkim djelom iznenada pasti u analizu svog doživljaja — da, mi smo stalno u opasnosti da iz dubine iskliznemo u periferiju. Poznata je činjenica da čovjek upravo u dubokim, ozbiljnim momentima može nečim komičnim biti osobito podražen na smijanje.

ono javlja na mediokritetski, razvodnjeni način ili je čak izobličeno. Pa ni pitanje koliko se često neko dobro javlja u svojoj pravoj biti, npr. koliko je sretnih brakova, nije odlučno za bit dobra.[21]

Ako se pak radi o dobrima na vjerskom području, da, o svemu što pripada sferi odnosa čovjeka prema Bogu, a napose o svim sakralnim stvarima, onda se zahtijeva još veće počitanje i osobita dubina da bi se te stvari mogle vidjeti u svome pravom svjetlu. Nešto od onoga što kaže sv. Anzelmo u svom »Proslogionu« o spoznavanju Boga: da se mi možemo samo nadati da ćemo nešto vidjeti, samo ako smo prije toga molili i to analogno vrijedi za čitavo vjersko područje. Da bismo smisao i vrijednost Bogu posvećenog djevičanstva razumjeli u svoj njegovoj veličini i ljepoti, treba mu u tom duhu i pristupiti.

Svećenički je celibat razumljiv samo po vjeri

Moramo biti također načistu s time da je uzdržljivost propter regnum coelorum, davanje pečata sjetilnoj

[21] Tipična je opasnost kod čovjeka što se on smatra realističnim, razumnim, slobodnim od iluzija kad gleda stvari u njihovoj akcidentalnoj površnosti jer one se često tako pojavljuju. Naravno, postoji također opasnost da se u sve stvari unese neka tajanstvena dubina. Tako je danas veoma rašireno pobožanstvenjivanje povijesti i mnogi u svakoj besmislici, u svakoj površnoj teoriji koja biva bilo iz kojega razloga popularna za neko stanovito vrijeme, u svakom propadanju kulture čuju kako diše duh svijeta. Puka činjenica da nešto nalazi stanovitu povijesnu realizaciju već se smatra dokazom za to da je to nešto duboko i značajno. Ta, u Njemačkoj osobito proširena opasnost pogubna je i u osnovi vodi k nihilizmu — jer ako je sve što se zbiva u povijesti duboko već zato što se zbiva, onda više nema razlike između visokog i niskog, dubokog i plitkog, istinitog i lažnog, dobrog i zlog, svetog i više profanog. Ali u našoj stvari, u pitanju vrijednosti i značenja celibata za svećenika, opasnost se prije svega sastoji u tome da se sve gleda à la baisse i da se sve drži to važnijim i jednoznačnije spoznatljivim što to niže metafizički stoji. To je stav onoga tko u svojoj plitkosti bez poštovanja sve velike, visoke stvari smatra iluzijom i vjeruje da može svuda gledati iza kulisa. Moramo se sjetiti glasovitih Lichtenbergovih riječi: kad bi majmun mogao čitati sv. Pavla, on bi i u djelima sv. Pavla također nalazio majmuna.

sferi i odricanje od najvećeg izvora ljudske sreće — ljubavne zajednice u braku ne samo izraz ove posjednje ljubavi prema Kristu već i jedinstvena manifestacija vjere u Krista. Pitamo li se kolike stvari radimo i kolike žrtve u životu podnosimo koje dobivaju svoj smisao samo po vjeri, koje imaju smisao samo onda ako je kršćanska objava istinita, vidimo da ih je relativno malo. Kod većine djelatnosti imaju one svoj smisao i neovisno o vjeri, iako njihov smisao i vrijednost uvijek dobivaju po vjeri sasvim novo značenje i novo svjetlo. No sav rad u vlastitom zvanju, cjelokupno znanstveno istraživanje i filozofsko poimanje, pa i sve umjetničko stvaranje, zajedništvo s voljenom osobom, brak, obitelj, prijateljstvo — imaju svoj smisao vrijednost i bez vjere. Sigurno, strašna tragika svijeta bez spasa, u kome mi »sjedimo u sjeni smrti«, provlači se kroz sva dobra i kroz svu djelatnost čovjeka, kroz čitavu njegovu egzistenciju, ako nema Boga, otkupljenja po Kristu, ako nema vječnoga života. No to ne sprečava čovjeka da sve te spomenute djelatnosti ili čine poduzima, pa da i mnoge žrtve podnosi iz motiva koji ne pretpostavljaju vjeru. Pa ni za vjernika koji sve radi u ime Krista i koji sve žrtvuje za Boga ne bismo mogli reći da on sve to ne bi učinio kad ne bi imao vjere.

Naprotiv — molitva, sudjelovanje u žrtvi svete Mise i sakramenti pretpostavljaju na neki način vjeru, koja je jedini razumni motiv za njih.

Naravno, i sve samo asketske žrtve, kao što je, na primjer, post, ako se obdržava iz sasvim vjerskih motiva, a propisani postovi ako im je motiv poslušnost prema svetoj Crkvi, podnose se samo zbog Krista. No vrsta i veličina žrtve u slučaju posta ne mogu se ni usporediti s onim što čovjek daje u zavjetu djevičanstva ili uzdržljivosti. Ako imamo pred očima veličinu dara što ga predstavlja brak, njegovu uzvišenu vrijednost, dubinu sreće što je on može dati, onda nam je i jasno da se pri celibatu radi o jedinstvenoj manifestaciji vjere, o

jednoj od rijetkih stvari koje se mogu motivirati samo vjerom i ljubavlju prema Kristu. To je vjera u to da je zemaljska egzistencija samo status viae i da pravo, konačno ispunjenje leži u vječnosti, in statu termini.

U tom činu sadržana je i ona u čovjeku duboko ukorijenjena čežnja za srećom i očekivanje sreće u vječnosti. Taj je akt pravi izraz pobjede nad svijetom — a to je naša vjera. Tu je bezuvjetnost vjere u kojoj čovjek ne ide za tim da uživa život i da se nada vječnosti, već odabire status u kome spaljuje[22] brodove za sobom i živi samo od vjere.

Opasnosti koje ugrožavaju celibat kod pojedinog svećenika

Samo se po sebi razumije da ja ovdje govorim jedino o veličini i vrijednosti tog čina kao takvog. Jasno je također da tim činom nisu isključene sve napasti oholosti i požude. Borba protiv opasnosti naše pale naravi ostaje za svakoga do posljednjeg daha, premda u veoma različitoj mjeri, a kod svetaca i na veoma različite načine. Ono: »fratres, sobrii estote et vigilate« ostaje uvijek nužnost in statu viae.[23]

---

[22] Roger Schutz, prior evangeličkog samostana u Taizéu, piše (u knjizi »Celibat«, izd. Fr. Boeckle, Grünewaldreihe, str. 99):

»Pripadati Kristu, to zahtijeva lom. I bračna vjernost je lom. Ona potkrepljuje da je izvršen izbor. Izvan ćelije koju čini brak ona ne dopušta nikakve druge odnose jednake vrste. A lom što ga uzrokuje celibat još je jače naglašen.«

[23] »Svećenik ne smije nipošto misliti da mu zaređenje za svećenika sve čini lakim i da ga zauvijek štiti od svake napasti ili opasnosti. Čistoća se pak ne stiče jednom zauvijek, već je to krepost koja se postiže velikom mukom i dnevnom vježbom ... Da bi dobro čistoće čuvao punom brižljivošću te da bi bez sustezanja dokazao uzvišenu čast te vrline, svećenik mora jasno i mirno odvagnuti svoju situaciju, a to znači: mora znati da je izvrgnut duhovnoj borbi protiv zamama požude u samome sebi i u svijetu. Mora, osim toga, neprekidno obnavljati nakanu da će sve više ostvarivati svoje neopozivo samopredanje, koje ga obvezuje na savršeniju i iskreniju vjernost.« (Sacerdotalis Coelibatus, n. 73)

Može se lako dogoditi da onu svetu prazninu što je nastala zbog celibata kome je uzrok odricanje od braka propter regnum coelorum te koju bi trebalo da ispune Krist i djelovanje za njegovo kraljevstvo u dušama, ispune druge stvari, na primjer znanstveno istraživanje, interes za slavu ili ispoljavanje naravnih radosti koje se sastoje u tome da čovjek vlada nad drugima — već prema vrsti osobite aktivnosti svećenika ili redovnika. U duhu je tog čina kojim je netko zavjetovao celibat da dotični bude svjestan te opasnosti pa da se na osobit način bori protiv toga da se ne ušuljaju drugi, zemaljski supstituti sreće, po čemu bi onda dobra igrala neku ulogu, koja bi se protivila toj herojskoj predanosti te bi čak i prijetila da će minirati njezin pravi smisao.

No ni borba protiv puti, kao što smo vidjeli, nije tim aktom svršena. No sve to ne umanjuje veličinu, uzvišenost i vrijednost toga čina, ako se u punini spozna obveza koja leži u njemu i ako se svakog dana obavlja povratak njegovu punom duhu.

Svećeništvo i poziv na celibat

Ne može se dovoljno naglasiti kako ono po Bogu posvećeno djevičanstvo ili suzdržljivost pretpostavljaju osobit poziv. To nije nešto što bi, kao, na primjer, čežnja k svetosti, ili nasljedovanje Krista, bilo za svakog kršćanina obveza. Ono pretpostavlja osobit poziv pa ako ovaj nije pravi, može čin tog osobitog predanja dovesti ne samo do nepodnošljivih patnji, već to može, štoviše, biti i zapreka za preobrazbu u Kristu. Često se događa da mladi ljudi u svojoj revnosti, no bez svete razumnosti, umišljaju sebi da su pozvani na tu izvanrednu žrtvu. Za to je pak potreban poseban poziv. Postoji li ovaj, to ne može točno prosuditi ni sam pojedinac, pa ni biskup koji ga preuzima u svoju biskupiju. To isto vrijedi i za poziv u svećeničko zvanje. No i tu treba da postoji poseban poziv, a nije dovoljno osjetiti samo privlačnost, kao što je to nužno kod drugih zvanja. Netko može sumnjati

ima li dovoljno talenta da bude glazbenik ili slikar. Tako bi trebalo da se temeljito ispita i onaj tko bi želio da postane filozof: ne samo ima li potreban talenat za to nego i osjeća li duboku ljubav prema istini te traži li samo nju, a ne polje za razvijanje svoje intelektualne oštrine i okretnosti, ili čak utjecaj i glas. Kod mnogih duhovnih zvanja treba postaviti pitanje i točno ispitati jesu li motivi koji nekoga potiču na to pravi ili nisu. No u slučaju svećeničkog staleža, pa i Bogu posvećenog djevičanstva ili uzdržljivosti radi se o pozivu u sasvim drugom smislu — o Božjem *pozivu*, a taj se ne može usporediti ni s kojim drugim.

Iako su poziv na svećeništvo i na odricanje od braka propter regnum coelorum, kao što smo vidjeli, dva različita poziva, ipak su oba u istom smislu sakralni pozivi. Kod jednog i kod drugog nužan je poziv formalno druge vrste negoli u bilo kojem drugom visokom svjetovnom pozivu velike odgovornosti. Taj poziv pretpostavlja ne samo da se ispita ne leže li na dnu naše želje bilo kakvi lažni motivi, nego da li se radi o nekom unutarnjem zovu, o jedinstvenom Božjem pozivu. U slučaju celibata mora se jasno vidjeti sva veličina odricanja, moraju se trijezno ispitati vlastite sposobnosti u tom pogledu. Kod svećeništva mora se u punini uočiti odgovornost, koja se ne da usporediti ni s kojom drugom odgovornošću, i sakralnost službe, i sve što se ovdje traži u smislu te službe. Što se pak tiče Bogu posvećenog djevičanstva, mora prije svega postojati i duboka čežnja za tim umiranjem u sebi iz ljubavi prema Isusu — mora se u cijelosti shvatiti sva njegova dubina, veličina i ljepota, a u slučaju svećeništva težnja da čovjek služi Bogu kao njegov svećenik — čitava uzvišena čast i sakralna zadaća, sve ono što je sadržano u Isusovim riječima Petru: »Pasce oves meas«: prinositi svetu misnu žrtvu, odrješivati grješnike, dijeliti sve sakramente, voditi brigu za duše.

Oba ova poziva označuju se i kao karizme,[24] i to s pravom, jer je osobit milosni dar Božji ono što nam nije osigurano već po posvećujućoj milosti Božjoj. Izvanredan je dar milosti što se ovdje, da bi se sve ispunilo na način koji se Bogu sviđa, traži ono što obuhvaća sakralna svećenička služba, ili, u slučaju celibata, da se ta žrtva zaista može proživjeti na plodonosan, Bogu drag način.

Pošto smo se ovdje opširno osvrnuli na bit svećeništva i celibata, stvorene su pretpostavke da dalje obradimo afinitet što postoji među njima. To ćemo učiniti u slijedećem poglavlju.

[24] No termin karizma ima ovdje drugo značenje negoli, na primjer, u slučaju mističkih milosti, čudesnog ozdravljenja, ubiquitasa ili proročkih spoznaja. U slučaju, naime, zvanja k svećeništvu ili k djevičanstvu, Bogu posvećenom, ne postoji ta izvanrednost.

Nemamo namjere da se ovdje bavimo tim teološkim pitanjem. Istaknut ćemo samo da karizma za poziv k svećeništvu i za celibat ne uključuje izvanredan Božji zahvat, kao što je, na primjer, bio Isusov glas što ga je sv. Pavao čuo na putu prema Damasku ili kao bilo koji čudesni dar.

4. poglavlje

SVEĆENIŠTVO I CELIBAT

Već smo prije rekli da celibat više odgovara smislu i biti svećeništva iako on konstitutivno ni u kom slučaju ne pripada njegovoj biti i zato nije za nj nikakva conditio sine qua non. Pokušat ćemo sad da navedemo pojedinačne razloge za to koji će nam pokazati kako je neopravdan zahtjev da se ukine obveza celibata.

Radi se o nečem što iz mnogih razloga duboko odgovara smislu svećeništva.

To je u prvom redu isto ono duhovno raspoloženje iz kojega proizlazi odluka da netko postane svećenik i odluka da dotični preuzme na sebe celibat, duhovno raspoloženje potpune predanosti Bogu, da se pusti njegovo korijenje u Božjem hramu, da čovjek sav pripada svetoj Crkvi, bez ikakvih drugih zemaljskih obveza, da umre za sebe. Ne može se celibat uzeti kao neko nepotrebno opterećenje svećenika. On ima dubok unutarnji afinitet k svećeničkom pozivu, a obveza na celibat ima iz mnogih razloga veliko i duboko značenje za svećeništvo. Ne može se stoga smatrati kao da se radi o nekoj žrtvi koja se ne bi smjela nametnuti svakom svećeniku, na primjer kao kad bi netko htio nametnuti svećeniku da ne smije nikada piti vino ili bilo koje drugo alkoholno piće.

Nije to ni nešto što bi bilo poželjno samo iz praktičnih razloga, na primjer iz pukog disciplinskog fleksibiliteta, iako je i to važno stajalište. Razlozi za visoku vrijednost svećeničkog celibata još su dublji i nisu samo praktične naravi.

Celibat i s brakom skopčano »usidrenje u svijetu«

Svećenička služba, čiju smo jedinstvenu časnost pokušali prikazati u 2. poglavlju, pokazala nam je kako je važno da svećenik bude oslobođen od mnogih svjetovnih navezanosti, da ne bude više usidren u »svijetu«.

Brak nije samo izvor velike ljudske sreće — a u slučajevima najdublje međusobne ljubavi čak i najveći izvor ljudske sreće, već on nameće obadvjema supruzima i značajne obveze. Ne mislim na moralnu obvezu vjernosti. Ne mislim tu ni na nerazrješivost braka, koja je apostole toliko uplašila da su rekli Gospodinu: »Nije li onda bolje da ostanemo neoženjeni?« Ne, ovdje mislim na obvezu muža da se brine za svoju ženu i, u drugom pogledu, na obvezu žene da se brine za svoga muža. Mislim na to kako su bračni drugovi dužni da se brinu jedan za drugoga, a kako su brakovi većinom potencijalne obitelji, u konsenzusu je također sadržana i spremnost da supruzi ispune i dužnosti kao potencijalni roditelji, a to je svečano preuzimanje mnogih obveza prema djeci.

Treba sada shvatiti da te obveze predstavljaju zapreku onome »potpuno pripadati Crkvi«, za isključivu službu dušama u ime sv. Crkve i kao njezin organ. To što sv. Pavao u vezi s ljubavnim zajedništvom bračnih drugova kaže da su »podijeljeni«, to se prije svega odnosi na podijeljenost koja proizlazi iz onih dužnosti koje su nerazrješivo povezane brakom. Ima bezbroj situacija u kojima te dužnosti mogu doći u sukob s dužnostima svećenika. Ovaj treba da u svako doba posjeduje savršenu slobodu — opportune importune — da nastupa kao glasnik Crkve, da kori čim se vrijeđa Bog, da intervenira kako bi obranio nepravedno napadnute. Ukratko, treba da bude spreman da svu žrtvu za to preuzme na sebe. Ako je pak oženjen, onda je obvezan i da misli na dobro svoje žene i svoje djece. On treba da na sebe uzme križeve koji mu se eventualno nameću zato što ispravno obavlja svoju službu, onako kako to Bog traži.

A može li on to činiti na taj način ako te kušnje na isti način pogađaju i njegovu ženu i njegovu djecu? Dokle god se radi o obvezama koje postoje za svakog katolika: radije preuzeti na sebe sve patnje negoli sagriješiti i Boga uvrijediti, jasno je da u tome ne smije ništa promijeniti nikakva obveza prema vlastitoj ženi ili djeci, nikakva briga za njihovo zemaljsko dobro. A treba li preuzeti obveze, visoke, svečane obveze, one što proizlaze iz visoke službe svećenika, koju svatko dobrovoljno odabire, i ujedno obveze koje proizlaze iz braka? Premda celibat, a to se uvijek mora naglašavati, i ne pripada biti svećeništva, ipak je nepobitno da duhu i smislu svećeništva više odgovara da svećenik ne bude oženjen te da bude potpuno slobodan od svih onih obveza koje su nerazrješivo povezane s brakom.

Ne može se poreći da sve te obveze mogu jako sprečavati svećenika da u svakoj situaciji naviješta Božju riječ — ukratko: da ne pravi nikakve kompromise.[25]

Neoženjeni svećenik može uzeti na sebe sve žrtve: siromaštvo, progon — ako su to neizbježive posljedice njegove beskompromisnosti. To je pak objektivno mnogo teže za njega ako on time izvrgava istoj žrtvi i svoju ženu i svoju djecu. Zbog obzira što ga duguje njihovu dobru on je »podijeljen« — nije više slobodan da živi isključivo samo za svoju svetu službu. Neka nitko ne govori da svaki kršćanin mora u slučaju konflikta prije zapostaviti sve dužnosti prema zemaljskom dobru svoje žene i djece negoli prekršiti vjernost Kristu. Sigurno, svi su laici obvezani da radije pretrpe mučeništvo negoli da zaniječu Boga, pa čak i ako bi to imalo za posljedicu da i žena i djeca umru kao mučenici. No velika je razlika u tome što svećenik treba da ex officio naviješta Božju riječ, što — poput sv. Ivana Krstitelja treba da digne

[25] Iako to ni u demokratskim zemljama danas više ne igra ulogu u onoj mjeri kao u doba sv. Grgura, ipak bi obzir prema političkim strujama koje su na vlasti mogao i danas predstavljati kompromise zbog djece. To u još većoj mjeri vrijedi za neke zemlje, a vrijedilo je i za nacističku Njemačku.

svoj glas ako neka utjecajna službena ličnost svojim grijesima pobuđuje javnu sablazan. Svećenik ne samo da kompromitira svoju osobu ako šuti kad bi trebalo da govori, već u stanovitom smislu kompromitira i Crkvu, na primjer kao župnik u očima svojih župljana.

Neusporedivost celibata s dobrovoljno odabranim siromaštvom svećenika

Češće možemo čuti kako se uopće ne poriče da celibat može biti prikladniji za svećeništvo, no da se iz toga nikako ne može izvesti obveza nebračnosti za sve svećenike. Također je ljepše, kažu, i pobudnije ako svećenik živi u velikom siromaštvu, poput arškog župnika, ali time se ne obvezuju svi svećenici niti se svatko tko se osjeća pozvanim za svećenika obvezuje da položi zavjet siromaštva.

Ta se argumentacija temelji na velikoj zabludi. Pri nebračnosti svećenika ne radi se samo o pobudnom asketskom držanju nego o uklanjaju obveza što ih nameće brak. Ako svećenik ima imetak, ako on — umjesto da svojim novcem pomogne drugima — vodi luksuzan život, onda je to pogreška koju treba žaliti. Ako pak on živi skromno, no ne kao siromah, onda on ne čini ništa što ne bi bilo pravo, ali tada nije odabrao herojsko nasljedovanje Krista, kakvo nas duboko izgrađuje kod sv. Ivana Vianneya. Posjedovanje bi moglo za nj značiti iskušenje, moglo bi ga i »posvjetoviti«. On ostaje izvrgnut opasnosti svjetovnih interesa.

Bogatstvo je sigurno napast, ne samo ako gledamo što sakralna služba nalaže svećeniku; napast da se uplete u svjetovne brige, no briga za posjed zaista nije nikakva obveza, koju bi Bog tražio[26] kao, na primjer, briga

[26] Kad kažemo da posjed ne nameće obveze kao brak, time — naravno — ne mislimo da on ne sadržava i za svećenika obvezu da svoj imetak ne spiska, nego to da ono što posjeduje više od potrebnog upotrijebi za to da pomogne drugim ljudima, kojima je pomoć potrebna. Zadatak da svojom imovinom upravlja razumno i oprezno može on prepustiti i kojem

za ženu i za djecu u braku. Ali ako bi svećenik mjesto celibata htio da sklopi brak, onda on ne bi bio samo izložen opasnosti da bude uvučen u svjetovne afere, već bi na sebe preuzeo i svete dužnosti prema svojoj ženi i svojoj eventualnoj djeci, a one bi ga sprečavale da potpuno bude samo organ Crkve, da sav živi za svoju službu kao svećenik svete Crkve.

Ako svećenik ima neki posjed, postoji opasnost njegova »posvjetovnjenja«, koje predstavlja sukob s njegovim svećeništvom. U slučaju braka tu je sukob dužnosti bračnog druga i oca s dužnostima svećeništva. Prva vrsta konflikta, opasnost »posvjetovnjenja« može se pojaviti u veoma različitim oblicima. Svaki je kršćanin, a na osobit način svećenik pozvan da se bori protiv njega. On se ne može izbjeći putem zakona izvana, već se svaki kršćanin mora protiv toga stalno boriti. Kad se pak sklopi brak, ne radi se, međutim, o opasnosti posvjetovnjenja već o preuzimanju dužnosti koje se ne mogu zanemarivati, a kolidiraju s isključivom predanošću svetoj zadaći svećenika i u najmanju ruku otežavaju mu da se slobodno i nesmetano preda svojoj svetoj službi.

Brak nije zapravo samo najuže ljubavno zajedništvo naravnog reda već je to i formalno zajedništvo. On uključuje i pravo obaju bračnih partnera te je, u stanovitom smislu, usidren i u državi, premda ni u kojem slučaju nije dio države, već prelazi daleko iznad te sfere. Riječju, brak ima i juristička strukturu. On je također i baza za obitelj i, kao što smo već rekli, svaki brak može potencijalno postati obitelj. Sklapanjem braka čovjek preuzima na sebe obveze svih vrsta, pa i prema eventualnoj

svojem stručnom i povjerljivom prijatelju. Ovdje ne mislimo ni na svećenike koji raspolažu velikom imovinom — što je rijedak slučaj — već na razliku između svakog siromaštva i ugodnog, dobrog života. Tu biva još jasnije ono što smo prije rekli: dobar život može sadržavati i iskušenje da se čovjek preda svijetu, ali svećenik nema prema njemu obveze — osim one općenite da ga ne raspiska, a to je obveza koju nadmašuje ona: ne voditi luksuzan život. No on nema prema novcu koji posjeduje nikakve obveze, kao što je ima suprug prema ženi.

djeci. Čitav taj aspekt braka jasno stavlja do izražaja prednost neoženjenog svećenika pred oženjenima. Funkciji[27] svećenika kao organa Crkve ne pristaju pravne obveze koje se preuzimaju brakom. Te obveze sile ga da u odnosu prema životu zauzme stav koji ga stavlja na isti stupanj sa svim laicima te mu ugrožava jedinstvenu slobodu što bi trebao da je ima s obzirom na to što sav pripada Crkvi. Ogromna je prednost što je svećenik, koji govori dušama u Božje ime, koji zastupa sv. Crkvu i koji u svojoj sakralnoj službi zastupa ono »ne biti od ovoga svijeta«, oslobođen od svih tih obveza na način, vidljiv za sve, uzdignut iz tog svijeta.

Pitanje obveze celibata ne može se stoga, očito, usporediti s obvezom svećeničkog siromaštva.

Teško je razumjeti da uvjereni katolik, koji ljubi sv. Crkvu, ne vidi veličanstvenost slobode što je celibat daje svećeniku. Ta zar nije nešto izvanredno to što nosilac sakralne službe svećenika, onaj na koga je prenesena vlast posvećivanja, koji dijeli sakramente i naviješta Božju riječ, bude celibatom oslobođen svih obveza prema ovom svijetu, da pripada isključivo Crkvi te da je jasno i nedvojbeno uzdignut iznad ostalog društva? Zar to nije divno da tako nešto postoji? I zar se može ne vidjeti da je celibat iz veoma mnogih razloga prikladniji za svećenika negoli brak?

Možemo li svakog svećenika obvezati na veliku žrtvu celibata?

U toj sferi, u kojoj se ne radi o zemaljskim stvarima, nego o nečem što svoj smisao i opravdanje izvodi samo iz realnosti nadnaravnoga, o službi koja svoj smisao ne izvodi, poput bilo kojeg državnog mjesta iz logike strukture zemaljskog života, već čije dostojanstvo, vrijednost i pravo postoje samo zato što je svetu Crkvu

[27] Usporedi moju knjigu: »Metafizika zajedništva«, III 2 i 4, Regensburg 1955.

osnovao Krist, Božji Sin, ne bi trebalo činjenicu što celibat nalaže svećeniku osobnu žrtvu navoditi kao argument za ukidanje celibata.

Argumenti kao što je onaj da »mnogi svećenici trpe zbog toga« nisu ovdje dostatni. Križevi i žrtve za svakog su kršćanina neizbježivi. Patnje što ih sa sobom donosi izbor zvanja za koje netko nije prikladan općenit su faktor u ljudskom životu. Nesretan brak, svečano, pa čak i nerazrješivo vezanje uz nekog čovjeka, za koje se kasnije ispostavi da su to mučni okovi, težak je križ. Biti svećenik — to je za svakoga tko zaista nije pozvan za to, strašno opterećenje. To vrijedi i za celibat.

Dužnost crkvenih vlasti da najbrižnije ispituju zvanja

Iz toga se pak može zaključiti da se odluka za svećeništvo i ispitivanje sa strane duhovnih vlasti o tome da li se zaista radi o zvanju ne može uzeti dovoljno ozbiljno. To se, sigurno, često nije dogodilo u dovoljnoj mjeri.[28] Veoma je velika napast da netko zbog straha pred oskudicom svećenika bude zadovoljan malim i da malo zahtijeva od bogoslova. Često se sjemeništarcima brak predstavlja u negativnom smislu da bi im se olakšala odluka za celibat. Ponekad su se s tog istog razloga sjemeništarcima žene prikazivale u zlom svjetlu, pokušavalo se da im se one omraze. To su velike, neodgovorne pogreške, pa zato i posljedice mogu biti kobne. Ali tim posljedicama nije kriva obveza celibata, već propust da se subđakonu dade da shvati čega se on odriče propter regnum coelorum. Propušta se da mu se brak prikaže u najljepšem svjetlu i da mu se dade prilika da on, potpuno svjestan čega se odriče, izvrši taj akt Bogu posvećenog djevičanstva.

[28] »Celibat nije tome kriv. U stvarnosti je tome uvijek uzrok što se prirođena sklonost svećeničkog kandidata ne prosuđuje uvijek pravodobno, pouzdano i razumno ili što način života takvog službenika svetišta nije u skladu s obvezama života koji se sasvim predaje Bogu.« (Sacerdotalis Coelibatus 83)

No tako zvani progresisti, nažalost, daju lažan odgovor na taj propust. Kako li se često zahvaća za krivom alternativom! Vjeruje se da je nužno da sjemeništarac ili student teologije zaroni u svjetovnu ili čak nečistu atmosferu da bi uvidio čega se odriče celibatom. Misli se da on više ne treba da drži distanciju prema seksualnoj sferi, koju bi svaki kršćanin morao prije braka sačuvati. Ne razumije se da bi on dapače trebao da od časa kad se odlučio da postane svećenik drži izrazito svetu distanciju[29] prema sjetilnoj sferi, štoviše, da bi trebalo da izbjegava svaki kontakt sa ženskim svijetom, čim taj odnos ima bilo kakvu sjetilnu notu. Da bi netko shvatio realnost, ljepotu i dubinu misterija sjetilne sfere te određenost i ispunjenje u međusobnom samodarivanju braka, da bi znao čega se odriče, ne moramo mu nos zabijati u izoliranu sjetilnost, niti ga gurnuti u mučno ulagivanje s drugim spolom. To je jedna od tipičnih krivih radnji današnjice. Neki misle da će spomenutu pogrešku stanovitog tabuiziranja sjetilne sfere i braka ispraviti na taj način što će u sjemeništarcu na mnogo rafiraniji način razoriti strahopočitanje pred tom sferom i pred brakom time što će ga poslati da gleda ružne filmove ili će mu dati da čita loše knjige, jednom riječju, time što će ga zaroniti u grub, nečist svijet ili u svijet u kome je tajanstveni karakter te sfere razoren i prikazan kao potpuno neutralna biološka stvar. Vjeruje se u krive alternative: ili tabuiziranje ili ga malo poslati na Venerin brijeg, ili — što je još mnogo gore: neutralizirati čitavu sjetilnu sferu braka te je postaviti kao potpuno biološki, zdravi instinkt. To posljednje je upravo kastriranje, »lišavanje

[29]» Mladi ljudi bi trebali da budu uvjereni da se takvim strmim putem ne može ići bez posebne askeze, koja je svojstvena svećeničkim kandidatima i nadmašuje općenite asketske obveze svih ostalih kršćanskih vjernika. Ovdje mislimo, doduše, na strogu, ali ne ponižavajuću askezu, koja treba da je u vezi sa svjesnim i ustrajnim vršenjem onih kreposti po kojima se svećenik mora razlikovati od drugih ljudi, naime: savršeno i potpuno predanje — nužan uvjet za nasljedovanje Krista. Usp. Mt 16, 24.« (Sacerdotalis Coelibatus, n. 70).

od muškosti«, mnogo više negoli je to bilo ikakvo prijašnje tabuiziranje.

Samo ako se sve gleda u najvišem svjetlu, u svom pravom, autentičnom obliku — tajna sjetilne sfere, uzvišeno ljubavno zajedništvo braka, koje je Krist uzdigao do sakramenta, ono još uzvišenije davanje pečata sjetilnoj sferi propter regnum coelorum, koje uključuje odricanje od braka kao izvora najveće zemaljske sreće, samo je tada subđakon u stanju da valjano i slobodno izabere celibat, svjestan svih žrtava što ih on krije u sebi, no svjestan i neizreciva dara jedinstvene veze s Kristom.[30] Samo tada će, subđakon, također, jasno razumjeti da celibat više odgovara smislu i biti svećeništva, da je prikladniji za svećenika i da obveza na celibat predstavlja za svećenika skupocjen poklon.

[30] »Ako prema silama postoji dokaz da je zrelost svećeničkog kandidata dovoljno učvršćena, onda će on zbilja moći da na sebe preuzme težak, ali i blag teret svećeničke čistoće kao potpuno predanje Kristu i njegovoj Crkvi. Tada kandidat neće osjećati težinu izvana nametnutog tereta, već će, štoviše, iz izbora što ga je izvršio iz ljubavi prema Kristu crpsti veliku radost.« (Sacerdotalis Coelibatus n. 72).

5. poglavlje

OSOBITO ZNAČENJE CELIBATA U DANAŠNJOJ SITUACIJI

Kao što smo vidjeli, obveza celibata ne samo da više odgovara smislu i biti svećeništva, već ona danas dobiva još jedno osobito značenje u sadašnjoj krizi Crkve. Ona je spasonosna barijera za mnoge koji biraju svećeništvo a da za to nemaju istinskog poziva.

Prije rašireni nezakoniti motivi za izbor svećeničkog staleža

Uvijek je bilo ljudi koje je svećeništvo privlačilo zbog autoriteta koji je svojstven svećeničkoj službi i zbog socijalnog položaja što ga ona daje svećeniku. Kod mnogih je neku ulogu igralo i jamstvo da će imati stanovito blagostanje. Dok je u Francuskoj od početka 20. stoljeća — a u Italiji još i prije — to osiguranje stanovitog blagostanja sasvim otpalo, pa je svećeniku bilo nametnuto siromaštvo ako nije već od kuće raspolagao stanovitom imovinom, to, na primjer, u Njemačkoj i u Americi nije slučaj. Tu je svjetovnom svećeniku bilo garantirano stanovito blagostanje, bilo da je župnik ili da radi kao asistent na nekoj župi (kao pomoćni svećenik, kooperator, kapelan) ili poučava u katoličkim školama, uređuje časopis ili ima inače bilo koje mjesto u Crkvi. Što se pak tiče autoriteta i socijalnog položaja svećeničke službe, ona može u svim zemljama biti privlačna točka. Osobito ljudi skromna porijekla, sinovi seljaka ili radnika, kad su postali svećenici, postadoše samim tim i članovi višeg socijalnog sloja. U stvarnosti svećeništvo uzdiže čovjeka iznad svih klasnih razlika, njegova služba je tako uzdignuta iznad svih svjetovnih stanovišta da on stoji s onu stranu svih razlika klasa i socijalnih društvenih krugova. Ali time mu je također otvoren i ulaz u sve društvene slojeve. U vremenu kad su klasne razlike još uvijek igrale veliku ulogu, svećenik je praktično bio primljen u svakom salonu kao čovjek koji organički onamo pristaje — osim u nekatoličkim zemljama u kojima ga njegovo svećeništvo činilo sumnjivim iz sasvim drugih razloga. Seljački sin ili sin radnika postade »intelektualac«, razumije se samo po sebi, uzdignut iz svijeta seljačkog ili radničkog staleža. To nema nikakve veze s time što je mogao osjećati veliku solidarnost s radnicima ili seljacima i što je postao apostol siromaha. Mi govorimo ovdje o — samo po sebi razumljivom — napredovanju u viši stalež u očima društva.

Dakako, sinovi seljaka i radnika mogli su u iznimnim slučajevima i po posebnoj nadarenosti napredovati u visoke društvene krugove, mogli su postati profesori, advokati, liječnici, državnici, industrijalci, kao što su se i iz drugih razloga mogli obogaćivati. No to su bile iznimke, koje su tražile osobitu nadarenost ili bar osobitu sreću. Naravno, ta nezakonita motivacija da se izabere svećenički stalež danas je mnogo rjeđa jer je uspon u više društvene slojeve mnogo lakši pa gotovo svi studiraju na sveučilištu.

Nezakonita privlačnost svećeništva danas

No zato je danas postala neusporedivo većom druga opasnost. Danas nailazimo na drugi nezakonit motiv za izbor svećeničkog staleža, koji se temeljito protivi pravom zvanju za svećenika, a prije ga nije bilo. Sve donedavna svećenik je bio svjestan da se on u katehezi, u dušobrižništvu, u naviještanju Božje riječi mora strogo držati crkvene nauke, onoga što nazivamo depositum catholicae fidei. Otkako je sv. Pio X uveo modernističku prisegu, svakome je tko je postao svećenikom na pose-

ban način jasno stavio pred oči da je kao smjernicu za sve svoje naučavanje i djelovanje dužan birati samo depositum catholicae fidei a ne svoje privatno izlaganje niti modernističke teorije bilo kojega teologa. Ali danas, u toj »revoluciji« unutar Crkve, studij u mnogim sjemeništima ne uvodi više kandidate za svećeništvo u depositum catholicae fidei kao u nepromjenljivu, nedodirljivu istinu, već pušta da i najrazličitije hereze dolaze do riječi. Mnogi teolozi traže pluralizam u učiteljskoj službi Crkve, a u propovijedima mogu se posvuda čuti stvari koje su u radikalnoj protivnosti s naukom Crkve i s dogmama. Svećenik sve više vjeruje da može slijediti svoje sklonosti i privatne ideje a da ne izgubi autoritet kod laika koji mu je vlastit samo kao glasniku Crkve: dok je prije, čim se udaljio od nauke Crkve i širio heretičke stvari, bio ukoren, pa — ako nije poslušao — čak i udaljen od službe, danas se to općenito više ne događa tako lako i zato on zadržava u očima laika autoritet kao da je službeni zastupnik Crkve. Tako on može povezati radost zbog iživljavanja u svojim osobnim simpatijama i sumnjivim vjerskim špekulacijama (ili najviše plivajući strujom modernih zabluda suvremenog doba) s uživanjem autoriteta koji je zapravo potpuno potkopan — ili, recimo bolje, autoriteta koji je zapravo postao prividom, atrapom.

Za mnoge je to silno privlačno: jedinstvena situacija da svojim idejama, koje su većinom puko brbljanje modernih parola bez razumijevanja, mogu davati veliku težinu i prividan autoritet. Kako živimo u vremenu, u kome je osobito raširen pseudoapostolat, u kome svatko želi da igra proroka pa su savjetovanje i vođenje duša po sebi postali strast, autoritet svećenika osobito je primamljiv. Bez stroge ovisnosti o uputama Crkve on može profitirati od autoriteta Crkve za svoju ulogu kao savjetnik i vođa. Ako Sveti Otac osudi umjetnu regulaciju poroda, on se smatra ovlaštenim da onima koje ispovijeda ili dušama koje vodi savjetuje ono što on, bez obzira na Papinu riječ, smatra ispravnim, a oni koje on ispovijeda pri tom u njemu i dalje slušaju glas Crkve. Ne treba da dalje obrazlažemo atraktivnost što je u sadašnjem času teške krize Crkve ima svećeništvo, atraktivnost koju od pravog poziva k svećeništvu dijeli ponor.

Obveza celibata kao spasonosan pokazatelj pravih zvanja

Važno je uočiti da svi ti lažni i nezakoniti motivi većinom nisu dovoljni da bi na sebe preuzeli žrtvu suzdržljivosti i odricanja od braka. Dokle god i dalje postoji obveza celibata za svećenika, vjerojatno je da će se ljudi koje takvi razlozi umjesto pravog zvanja privlače svećeništvu zastrašiti da na sebe preuzmu takvu žrtvu. Obveza celibata je stoga danas i spasonosan pokazatelj postoji li pravo zvanje i potpuna predanost Kristu, postoji li spremnost da se križ uzme na vlastita leđa.

Mogao bi netko prigovoriti: ta u sjedinjenoj Crkvi, gdje nema obveze celibata, otpada taj kamen kušnje a da zbog toga ne nastaje nikakva šteta. Na to treba odgovoriti da je ondje atraktivnost svećeničkog staleža iz tih lažnih motiva mnogo manja. Prije svega, situacija ondje donosi sa sobom bezbrojne teške žrtve za svećenika pa se već i zbog toga odnosi ne mogu usporediti.

Osobito značenje celibata danas i pomanjkanje svećenika

Drugi je prigovor da će pri duhovnom shvaćanju koje je danas jako prošireno, a to je općenita želja da se križ i sve žrtve udalje iz Crkve, prije svega pak pri sekularizaciji i nestanku pune vjere, nastati velika oskudica u broju svećenika ako se obveza celibata ne ukine. Tako Karl Rahner u Pismu o celibatu — u kome je rečeno mnogo lijepih i važnih stvari o celibatu i o primjerenosti obveze celibata — kaže da bi obvezu celibata, kad bi zaista vodila k takvoj oskudici u broju svećenika, naravno, trebalo ukinuti.

Ovdje se nameće pitanje: da li je oskudica u broju svećenika veće zlo negoli kad bi mnogi pojedinci koji nemaju pravog zvanja postali svećenici?

I ovdje se moramo ponovno vratiti na već spomenutu situaciju koja je nastala zbog krize u Crkvi. Uvijek je bilo svećenika koji su ili zakazali u pogledu suzdržljivosti ili takvih koji svojom osrednjošću prema visini svoje misije kao svećenika nisu zadovoljili. To je neizbježiv danak ljudskoj slabosti. Tome ne možemo izmaći. Ali prije spomenuta opasnost zloupotrebe autoriteta što ga svećenička služba daje čovjeku koji se njome bavi, bio on župnik ili dušobrižnik ili vjeroučitelj, opasnost da širi nauku koja se radikalno protivi depositumu catholicae fidei, stvara situaciju u kojoj je oskudica u broju svećenika manje zlo negoli postojanje svećenika koji su samo još prividno glasnici svete Crkve. Zar nije bolje da imamo, recimo, oskudicu u broju liječnika negoli da imamo mnogo nadriliječnika pa da oni pred javnošću nastupaju s autoritetom pravih liječnika! I tu može manjak u broju liječnika dovesti do toga da mnogi izgube svoj život jer nisu dobili liječničku pomoć. U slučaju oskudice u broju svećenika može nastupiti opasnost da se na stanovitim mjestima tek rijetko služi sv. Misa ili da mnoga djeca ne dobiju vjersku pouku, ili da mnogi umru bez sakramenata. To je, sigurno, veliko zlo — no to ne mora značiti smrt za duše vjernika. Roditelji mogu sami dati djeci temelje vjere (kao što se to često zbivalo u vremenima progona Crkve). Pojedinci mogu savršenim pokajanjem sami postići spasenje ako ne mogu primiti sakramente umirućih. Ali širenje krivovjerja od strane onih koji su u ušima laika glas Crkve neusporedivo je pogubnije od toga. Tko oskudicu u broju svećenika u današnjoj situaciji smatra većim zlom negoli djelovanje svećenika koji više nije poslušan sin Crkve, a prije svega ne priznaje nauku što ju je objavilo učiteljstvo Crkve u stvarima vjere i morala, taj je izgubio nadnaravni pogled na sv. Crkvu. Da, u tom bi dapače ležao zaista negativan legalizam, u suprotnosti prema onome »legalizmu« moralnih zapovijedi koji se često, i to krivo, predbacuje Crkvi.

Zato je upravo danas žrtva što je uključuje celibat spasonosni pokazatelj za pravi duh i za pravu vjeru, a time i značajna garancija za pravi poziv na svećeništvo. Osim toga, veliki pad svećeničkih zvanja, koji je već nastupio, nije primarno uvjetovan obvezom celibata, već mu je uzrok trijumf sekularizacije i nestanak nadnaravnog duha.[31] Ako je Crkva dvije tisuće godina krivo interpretirala kršćansku objavu i ako je vjera u njen nadnaravni karakter bila iluzija, kako onda može netko iz zakonitih motiva htjeti da postane svećenik? S druge strane bit će onima koji su zaista pozvani teže da se odluče za svećeništvo ako reskiraju da u sjemeništima izgube vjeru.

Apsolutno je bolje da bude manje svećenika negoli da oni uništavaju vjeru. Ako je već prije vrijedilo pravilo da i jedan zao svećenik može prouzročiti golemu štetu te navesti duše na otpad od Crkve i vjere, onda je opasnost za duše danas još mnogo veća jer se ne radi o »zlim«, već o heretičkim svećenicima, koji vjeru u Krista nadomještaju bilo kakvim modernim mitovima. Zla svećenika ljudi prepoznaju kao takva jer on pobuđuje sablazan pa se laici odbijaju od njega. Oni su svjesni što bi svećenik trebao da bude, što Crkva očekuje od pravog svećenika pa se uznemiruju što on tome ne odgovara. Ti zli svećenici proigravaju svoj autoritet. No moderni učitelji krivovjerja ne pobuđuju kod mnogih sablazan. Oni zadržavaju svoj autoritet u očima laika i ovi iz odanosti prema Crkvi dopuštaju da ih ti učitelji krivovjerja truju. To je još neusporedivo veća šteta za vjernike. Oni

[31] »No mi se ne možemo lako uvjeriti da će s ukidanjem crkvenog celibata odmah samo po sebi veoma porasti broj svećeničkih zvanja. U naše doba čini se da iskustvo Crkvi . . . , koje nosiocima svojih službi dopuštaju brak govori protivno. Razloge za pad svećeničkih zvanja treba puno prije tražiti drugdje. Oni se, naime, sastoje u tome što se u pojedinim ljudima izgubio, što se gotovo ugasio smisao za božansko: tome je uzrok omalovažavanje i preziranje Crkve, koja ipak putem svoje službe vjerom i sakramentima vodi brigu za spas ljudi.« (Sacerdotalis Coelibatus n. 49)

bivaju prevareni i u svoje duše primaju otrov koji smatraju duhovnom hranom što im je pruža Crkva. Daju se, a da to i ne primjećuju, lišiti svoje vjere. Taj je isti svećenik možda spreman na pomoć i ugodan, možda je i ljubazan prema njima, ne unosi nikakvu sablazan po svom nemoralnom načinu života i tako postaje vuk u ovčjoj koži. »Loš« svećenik je, naprotiv, vuk u vučjoj koži. Zato obveza na celibat dobiva danas možda još veće značenje negoli u doba sv. Grgura VII.

Obveza celibata ne samo da po sebi više odgovara svećeničkoj službi, već ona posjeduje i visoku vrijednost i u današnjoj je Crkvi tako malo zastarjela da je dapače još uvijek neprocjenjivo sredstvo pomoću kojega se može ispitati postoji li kod nekoga pravo zvanje za svećenički stalež.[32]

[32] Neka nitko ne kaže da to ne može biti sredstvo kojim će se to ispitati kad celibat ne pripada bitno svećeništvu i kad poziv na svećeništvo ne uključuje nužno i poziv na celibat.

Na to treba reći da pod određenim okolnostima nešto može biti sredstvo za ispitivanje pravog poziva na svećeništvo pa i ako to konstitutivno ne pripada tome. Ta ima i stvari koje mogu biti pokazatelji za to da li je netko pozvan na to da s nekim sklopi brak iako bitno ne pripadaju braku. Mnogi ljudi sklapaju brak iz financijskih razloga. Ako jedan partner nema imetka, onda taj motiv otpada. Naravno, nije rečeno da do njihova braka, ako su oba partnera bogati, ne može doći i iz ljubavi niti da, ako su oba siromašni, mora postojati prava ljubav. Ali ipak se često kao sredstvo da se ispita prava motivacija za brak snubiocu reklo da je bogata djevojka izgubila svoj imetak. U analognom smislu je obveza celibata spasonosno sredstvo da se ispita jesu li otpali lažni motivi, odnosno postoji li pravo zvanje. Naravno, kad bi neki redovnik izjavio da se neće zavjetovati na suzdržljivost i da se neće odreći braka, on bi sebi glatko protuslovio. Celibat je za redovnika toliko konstitutivan da bi oženjeni redovnik koji bi ujedno htio da bude član samostana bio contradictio in adjecto.

Kod svećenika, kao što smo već prije naglasili, nema govora o tome. No to ne sprečava da ona spremnost da se prinese ta velika žrtva bude sredstvo za ispitivanje postoji li kod nekoga pravi poziv na svećeništvo, a vjerojatnost lažnih motiva za postizanje svećeničkog zvanja, osobito u današnjim okolnostima, znatno je smanjena. Samo se pak po sebi razumije da, obratno, suzdržljivost i bezbračnost propter regnum coelorum nisu dovoljne za poziv na svećenički stalež. Netko može imati poziv da bude brat laik u stanovitom redu i time poziv za celibat, ali ne i za svećenika. A fortiori to vrijedi za žene koje su izabrale po Bogu posvećeno djevičanstvo u samostanu ili u svijetu.

6. poglavlje

ZLOUPOTREBA IZRAZA »DOBROVOLJNOST« I »DUŽNOST« U DISKUSIJI O CELIBATU

Središnja stvar u borbi za ukidanje obveze cilibata jest zahtjev da se odluka za celibat ili protiv njega prepusti pojedincu koji se osjeća pozvanim na svećeništvo. Većina promatra celibat kao nešto pozitivno — ali kao herojsku žrtvu za koju se samo pojedinci mogu slobodno odlučiti i koja se nikome ne bi smjela nametnuti.

1. *»Dobrovoljnost« kao suprotnost od prisile izvana*

Termin »dobrovoljan« sadržava, međutim, u sebi stanovitu dvosmislenost. Prije svega, to je suprotnost prema svakoj prisili izvana.

Država nas prisiljava da plaćamo porez, a u većini zemalja mladi su muškarci prisiljeni da jednu ili dvije godine služe vojsku. Roditelje prisiljava država da svoju djecu šalju u školu. Ništa od toga nije dobrovoljno. Ne pita se hoće li ili neće netko da čini te stvari — ako se krati, bit će kažnjen.

2. *»Dobrovoljno« kao suprotnost prema moralno obvezatnom*

Sasvim drugi smisao dobiva termin nedobrovoljan, odnosno dobrovoljan ako se radi o moralnim zahtjevima. Oni su obligatni, no ne u smislu prisile izvana, štoviše, oni apeliraju izričito na naše slobodno da. Oni nas zovu na najveću slobodu — moralnu slobodu — gdje se ispunjuje pravo određenje ontološke slobode (slobode

volje). Ali oni obvezuju i u jednom mnogo dubljem, neusporedivo značajnijem smislu. To su apsolutni, kategorički zahtjevi — nepromjenljivi — i oni transcendiraju zemaljsku sferu. Čovjek im može uskratiti poslušnost, ali on to *treba da* učini, *ne smije* to učiniti.

Čin u kome mi slušamo moralni zahtjev, a time i Boga, dobrovoljan je u najvišem smislu te riječi i temeljito je suprotan svakoj prisili izvana. Ali on obvezuje i nije dobrovoljan poput drugih herojskih moralnih čina ili odluka, kao što su, na primjer, »dobrovoljni« svi oblici stroge askeze ili spasavanje života nekog čovjeka s rizikom da sam izgubiš vlastiti život, kao što su sve žrtve i, prije svega, evanđeoski savjeti. Na ove mi nismo obvezani i oni su dobrovoljni u sasvim drugom smislu.

3. *»Dobrovoljnost« kao ignoriranje dužnosti koja je nastala dobrovoljnim preuzimanjem obveze*

Taj smisao dobrovoljnosti sadržava nepostojanje obvezatnosti. No ta dobrovoljnost ne znači da nama, ako smo se dobrovoljno obvezali na stvari koje same po sebi nisu obvezatne, stoji na volju hoćemo li dobrovoljno preuzetu obvezu ignorirati, odnosno napustiti ako to bilo iz kojeg razloga želimo da učinimo.

Celibat je dobrovoljan jer ne postoji ni vanjska prisila niti moralna dužnost dobrovoljno preuzete obveze

Značenje dobrovoljnosti u suprotnosti prema vanjskoj prisili izričito je naglašeno u nauci sv. Crkve. Moralna radnja mora se izvršiti slobodno — u slobodnoj poslušnosti — a ne pod vanjskom prisilom. Onaj tko se nije slobodno podredio zovu moralno značajnog dobra i Božje zapovijedi, već djeluje samo zato jer je izvana prisiljen ili iz straha pred neugodnim zemaljskim posljedicama, oduzima time svome djelu pozitivnu ćudorednu vrijednost.

Isto tako je dobrovoljnost (kao protivnost vanjskoj prisili) izričito naglašena u Crkvi kod svih obveza koje smo preuzeli.

Brak koji je sklopljen pod pritiskom izvana i koji u konsenzusu nije bio slobodan, nije valjan, odnosno to je razlog da bude poništen. I svećeništvo mora biti dobrovoljno izabrano, to jest slobodno od vanjskog pritiska — a dokaz da je izbor uslijedio pod pritiskom dovoljan je razlog za to da se svećenik, ako to želi, laicizira i oslobodi obveze celibata. Zato zavode u bludnju borci za ukidanje celibata za svećenike latinske Crkve kad uzvikuju: celibat se mora slobodno odabrati, on nas ne može obvezivati kao moralni zakon ako ga nismo slobodno odabrali. Oni zavode time u bludnju jer je celibat svećeniku danas, kao što je bio i u sva vremena, dobrovoljan i nikome se ne nameće ni vanjskom prisilom ni moralnim zakonom, već ima karakter jedne od obveza koje svećenik sam preuzima.

Dobrovoljnost ne znači odijeljenost od celibata i svećeništva koja bi bila prepuštena volji pojedinca

Odijeljenost svećeništva od celibata, mogućnost da se u Zapadnoj Crkvi postane svećenik i da se otkloni celibat nije, dakako, prepuštena našoj slobodnoj ocjeni. No to je, očito, sasvim drugi smisao dobrovoljnog.

Ako je objektivno bolje da svećenik živi celibatarno, ako celibat više odgovara smislu i biti svećeništva, onda je to očito dovoljno za to da se opravda veza između celibata i svećeništva, a time i činjenica da ga Crkva čini obvezatnim za svećenika.

Na prigovor da celibat ipak uključuje velike, teške žrtve i da ih Crkva ne može zahtijevati te da takvu herojsku odluku, kao što je ova — uzeti, naime, na sebe tu žrtvu — pojedinac mora dobrovoljno preuzeti, treba reći ovo: već smo prije vidjeli da prigovor protiv celibata »jer on uključuje preveliku žrtvu« nije održiv. No sada moramo uvidjeti kako je krivo ustvrditi: »zato treba

svakom pojedincu prepustiti da li uz svećeništvo želi da odabere i celibat«. Treba podsjetiti na to da način pune predanosti Bogu, koja je kao preduvjet sadržana u svećeničkoj službi, zahtijeva još nešto više i herojskije negoli celibat. Usporedimo li uzdržljivost na koju se bračni drugovi odlučuju u tzv. Josipovu braku ili nedobrovoljnu žrtvu što je nametnuta muškarcu ili ženi koji su zbog nesretne ljubavi spriječeni da se vjenčaju, s darom vlastitog života što ga svećenik prinosi Bogu i sv. Crkvi — svu veliku odgovornost i sve što zahtijeva ta nečuvena čast vlasti posvećivanja — onda se čini da misao, koja se smatra zakonitom, da netko može reći: »žrtve koje pripadaju svećeništvu kao takvom rado ću preuzeti na sebe, ali celibat ne — tu se previše zahtijeva!« — odaje veliko nepoznavanje stvari u pogledu svećeništva i izdajom njegove krajnje ozbiljnosti.

Ako ja neke stvari mogu imati samo ako sam spreman preuzeti stanovite obveze, onda to ne krnji moju dobrovoljnost, iako to, doduše, krnji moju samovolju — no upravo to da slijedim svoju samovolju, protivi se pravoj slobodi. Kad bi netko izjavio: ispite potrebne za obavljanje liječničke prakse nisam dobrovoljno odabrao jer sam htio samo da budem liječnik, a ispiti su mi bili nametnuti, onda bi to očito bila dvosmislenost riječi dobrovoljan. Bitnosti dobrog liječnika ne pripada ispit, to nije nužna pretpostavka za potrebno znanje. Tek pozitivan državni zakon zahtijeva ispite za obavljanje liječničke prakse.

Za svećenika koji osjeća istinski poziv celibat ne bi smio biti samo žrtva koja se ne može izbjeći

Kad se radi o svećeniku, onda je čak potrebno da on osjeća osobit poziv k celibatu, on ga ne smije progutati kao neizbježivu žrtvu. To što Zapadna Crkva povezuje celibat sa svećeničkim staležom, to ne znači nikakvo krnjenje slobodnog izbora celibata. Pravi svećenički poziv pretpostavlja da se ja sav poklanjam Kristu

i njegovoj Crkvi i da želim da tu visoku službu obavljam u onom obliku i prema onim zakonima koji vladaju u sv. Crkvi. Poziv na celibat je stoga znak i za pravi poziv na svećeništvo — ne zato što bi mu celibat bitno pripadao nego zato jer to pripada duhu odanosti i predanosti da se svećeništvo uzme onako kako to Crkva hic et nunc zahtijeva.

Situacija svećenika koji bi se naknadno htio osloboditi preuzete obveze

Sasvim je drukčija, naravno, situacija ako netko tko već jest svećenik, izjavi da mu je celibat nametnut protiv njegove volje pa se sada ne može oženiti mada bi to rado učinio. Uzmimo najplemenitiji slučaj: svećenik je sreo ženu koju voli s najvećom zaručničkom ljubavi. Ma kako bio tragičan taj konflikt, on nema ništa zajedničko s dobrovoljnošću izbora celibata. To je prije konflikt između dobrovoljne odluke na celibat, dobrovoljne svečane obveze i doživljaja koji u njemu pobuđuje vruću želju da tu dobrovoljnu obvezu prekine. To je slično kao što obveza slobodno sklopljenog braka veže čovjeka da neće, doklegod mu žena živi, oženiti drugu, pa makar je i ljubio, te iako je, štoviše, otkrio da je pri sklapanju braka bio u zabludi, odnosno da je živio u iluzijama. No očito je da nitko ne može reći da zbog toga nije dobrovoljno sklopio brak, pa ni to da pri sklapanju braka nije jasno znao kakvu obvezu prima na sebe. U slučaju svećenika nije, međutim, jednako tragično. On se, naime, može pod stanovitim okolnostima dati i laicizirati, štoviše, može dobiti i dopuštenje za ženidbu. U tom slučaju daje mu se mogućnost dispenze od svečane obveze, koja kod braka, ako se on iz drugih razloga ne može poništiti, otpada.

Kulminacija u zloupotrebi izraza »dobrovoljan«

No tu bi netko mogao prigovoriti: mnogi se uopće ne žele laicizirati, nego se samo žele oženiti i ostati svećenici kao i dosad. Celibat im, dakle, nije dobrovoljan, nego im ga je nametnula Crkva. Tu, međutim, zloupotreba riječi dobrovoljan uistinu dostiže svoj vrhunac. Oni bi htjeli imati pravo da Crkvi prema svojim osobnim željama propisuju da će i dalje djelovati kao svećenici unutar Zapadne Crkve i ipak se oženiti. Oni žele da svećeništvo i celibat ne samo u budućnosti u Zapadnoj Crkvi budu odijeljeni i da ab ovo ostane prepušteno pojedincu hoće li se kao svećenik oženiti ili ne, nego oni žele da retroaktivno ukinu obvezu celibata koju su preuzeli svećeničkim zaređenjem. Htjeli bi nešto što nije moguće čak ni u sjedinjenoj Istočnoj Crkvi, gdje se svećenik, doduše, smije prije ređenja oženiti, ali nakon toga više ne. Ovdje ne možemo nego upitati: koji to svećenici žele? Kako to obavljaju svoju visoku službu svećenici koji postavljaju takve zahtjeve? Jesu li to svećenici koji zaista s drščućim počitanjem služe Bogu, koji izgaraju za raširenje Kristova kraljevstva, koji u punini posjeduju ono sentire cum Ecclesia i krajnju, počitanja punu poslušnost prema Crkvi — ili su to oni koji zadaću svećenika smatraju u prvom redu kao socijalnu, a izgubili su nadnaravni duh?[33] Nakon svega onoga što smo rekli ne možemo misliti drukčije nego da su to ti svećenici. Oni bi iz mnogih naravnih razloga, zbog kojih im je njihova služba draga, htjeli ostati svećenici — a to su razlozi o kojima smo već govorili kad smo spominjali lažne moti-

[33] Kardinal Jean Daniélou rekao je u jednom govoru prigodom svog nedavnog posjeta Washingtonu:

»Crkva se ne smije prilagođavati modernom svijetu. Ona mora ponovno oživjeti vjerski život naroda.« — »Ako Crkva ne dovodi svijet Bogu, izgubila je svoj smisao.«

»Mi ne trebamo Crkvu da stvara neki socijalni poredak. Njena je glavna zadaća danas da ljude podsjeća na to da ona ne pripada socijalnom, nego nadnaravnom redu.«

ve za svećeničko zvanje. Oni koji se daju laicizirati i ožene se preuzimaju na sebe u najmanju ruku poniženje da očito nisu dorasli svojoj visokoj službi. Ma koliko bilo žalosno to što su zakazali, ipak je implicitno priznanje njihova zakazivanja nešto pozitivno. Sasvim je pak drugi slučaj kad se neki svećenik oženi bez crkvene dozvole pa time otpadne od Crkve te većinom u samoobrani postane i njen neprijatelj. No kulminacija je u stanovitom pogledu slučaj kad svećenik neće da napusti svoju službu, a ujedno želi da se oženi pa kad mu se to uskrati, onda izjavljuje da mu Crkva krnji njegovu slobodnu odluku!

Vidimo kako se riječ »dobrovoljno« zloupotrebljava u propagandi za ukidanje obveze celibata.[34]

Crkva treba da postavlja uvjete za svećeništvo

No više od svega zaboravlja se da svećenik ne samo da svoj život poklanja Kristu, već i svojoj Crkvi. Njegov

[34] Sasvim je drugi slučaj ako protestantski duhovnici, koji su već oženjeni, konvertiraju pa zažele da budu posvećeni za svećenike. Oni su se prije osjećali kao duhovnici i navještatelji Božje riječi pa je razumljivo da, pošto su stupili u Katoličku Crkvu kao u pravu Kristovu Crkvu, osjećaju čežnju da postanu svećenici. Da, kod njih se s pravom može uzeti da iz pravih razloga teže k svećeništvu. S druge strane, oni su već godinama oženjeni pa kad bi se sada morali rastaviti od svojih žena ili u najmanju ruku živjeti zajedno kao braća i sestre, to bi bila ne samo teška žrtva, već bi se to protivilo i obvezi što su je primili kad su sklapali brak, to jest dužnostima prema suprugama. Bilo je slučajeva da su ti već oženjeni duhovnici bili posvećeni za svećenike za vrijeme pontifikata Pija XII. No to su bili sasvim iznimni slučajevi i pretpostavljali su osobite okolnosti. Ti svećenici ne treba ni u kom slučaju da budu za ukidanje obveze celibata. Naprotiv, oni sigurno imaju puno razumijevanja za vrijednost obveze celibata, ali su rješenje konflikta koji je bio stvoren obvezom što su je primili konverzijom našli u zahvalnom počitanju kao izvanredan dar.

O tome kaže Pavao VI:

»S druge strane je dopušteno da uvažimo osobitu situaciju oženjenih slugu svetišta koji pripadaju crkvama ili kršćanskim zajednicama koje su još odijeljene od katoličkog zajedništva, ako oni teže k punom sudjelovanju u tom zajedništvu i k svećeničkoj službi te sada treba da budu postavljeni za vršenje svećeničke službe, no i to se mora zbiti na takav način da time ne pretrpi štetu ustaljena institucija celibata.« (Sacerdotalis Coelibatus, n. 42)

život pripada njoj, on djeluje u njoj i njegovo djelovanje u Gospodnjem vinogradu odvija se također u ime Crkve. On prima ređenje za svećenika iz ruku Crkve. Zato mora autoritetu Crkve prepustiti i to koje će uvjete ona postaviti za preuzimanje službe svećenika.

7. poglavlje

RAZLIČNOST I POVEZANOST SVEĆENIKA I LAIKA

Argument o »odijeljenoj svećeničkoj kasti« i organička struktura zajednicâ

Tvrdnja da celibat odjeljuje svećenike kao »kastu« od laika, što je ponekad iznose borci za ukidanje obveze celibata,[35] u mnogom je pogledu veoma nesretan argument.

Čini se da bi ovdje svaka organička struktura unutar ljudskog društva bezuvjetno morala dovesti do odvajanja. To je već na naravnoj razini potpuna zabluda. Ako égalité proširimo iznad sfere stanovitih prvotnih prava, ljudsko društvo postaje atomizirana masa. Ono gubi svako diferenciranje, a svi dublji ljudski odnosi postaju uniformirani i lišeni svoga osobitog karaktera. Čitava sfera zajedništva biva time opustjela i postaje mjestom dosade. Već obitelj jasno pokazuje da odnos roditelja prema djeci i djece prema roditeljima treba da bude i mora biti raznolik. Upravo se ta raznolikost traži za specifično jedinstvo obitelji. Ona ne odjeljuje djecu od roditelja, već ih na dubok način sjedinjuje. Analogno je i u odnosu između učitelja i njegovih učenika, u odnosu učenika i majstora i uopće mlađih i starijih. Tko bi htio sve to potisnuti na razinu drugarstva, uništio bi bogatstvo i dubinu ljudskih odnosa.

---

[35] Uspor. Wendelin Kellner: »Priesterlicher Zölibat ohne Gemeinschaft?« (»Svećenički celibat bez zajedništva?«), u: »Der Zölibat«, Grünewaldreihe 1968, izd. Franz Boeckle.

Ako to vrijedi već na naravnoj razini, onda to još neusporedivo više vrijedi u nadnaravnoj zajednici sv. Crkve. Tu ima hijerarhijska struktura veliku vrijednost i bitno pripada tom zajedništvu. Razlika između Ecclesia docens i Ecclesia discens, s jedne strane, te razlika između laika i svećenika, s druge strane, pa razlika između svećenika i biskupa i,konačno, između biskupa i rimskog biskupa, Kristova zamjenika na zemlji, sve one ne odjeljuju, nego vežu na način koji odgovara tom zajedništvu, njegovu smislu i biti.

Načelna »jednakost« svih članova Crkve i raznolikost službi

Nema sumnje, i ovdje postoji zajedništvo svih živih članova mističnog tijela Kristova, u kome su svi jednaki, ukoliko se osobnom svetošću ne ističu daleko iznad ostalih. No ta »jednakost« svih članova mističnog tijela Kristova ne protuslovi ni na koji način spomenutoj službenoj hijerarhiji. Apstrahirajući od teze — u osnovi netočne — da svaka hijerarhija i nejednakost uvjetuju odvajanje, treba upravo u odnosu između svećenika i laika upozoriti na to da je za sakralni karakter svećeništva i za njegovu funkciju kao djelitelja sakramenata, kao i dušobrižnika, bitno da laik gleda na svećenika s mnogo poštovanja i da mu se ne približava kao drugu (da ne kažemo kao »frère et cochon«). On ga također ne smije promatrati ni kao cijenjenog prijatelja, kod kojega će tražiti utjehu i savjet. U prvom redu, nekoga možemo smatrati prijateljem samo na temelju njegova individualnog karaktera, njegova bića, ali ne na temelju njegove službe, pa ako prijateljstvo i pouzdanje u individualne osobine nekog čovjeka u nekom pogledu predstavljaju dublje zajedništvo, onda je, s druge strane, počitanje prema svećeniku i pouzdanje u njega na temelju njegove sakralne, nadnaravne službe nešto sasvim novo i seže u dubinu duše, koja se inače ne aktualizira. Povijest, kao i iskustvo što ga može imati svaki katolik, jasno poka-

zuju da zaista religiozan laik tu »raznoličnost svećenika«, tu oslobođenost od svjetovnih veza traži upravo u svećeniku i da se upravo na tome temelji njegovo povjerenje prema svećeniku. Ako, naprotiv, svećenik nije na temelju svoje službe uzdignut iz zajednice, već je socijalna figura, kao — na primjer — liječnik, ljekarnik, sudac, učitelj itd., jednom riječju: jedan među drugima, onda to potkopava pravi, plodonosan odnos prema njemu i razara duboko, jedinstveno, religiozno-nadnaravno zajedništvo s njime. Već živa vjera da je svećeniku dana vlast posvećivanja, što je on zastupa na Kristovu oltaru, mora laika ispunjati dubokim poštovanjem te isključuje svako drugarstvo i ulagivanje. Samo ono što naglašava taj karakter sakralnog, jedinstvenog položaja svećenika može biti samo blagoslovljeno te unapređivati pravo, od Boga željeno poslanje svećenika, njegov apostolat, kao i plod u dušama laika.

Opasnost »pontifikalizma« nije nikakav argument protiv hijerarhije u Crkvi

Sigurno je — sve se može izvrnuti. I svećenik je čovjek, poput svakog laika izložen svim opasnostima. Njegova visoka služba može ga mjesto da u njemu pobudi duboku poniznost i mjesto da mu dade da dršće zbog sakralne časti svoje službe te da se osjeća »beskorisnim slugom«, zavesti na bahato uživanje svoje časti. Može zauzeti »pontifikalno« držanje, u kome će zapasti u sasvim naravni, sekularizirani duh kaste. No mogućnost zloupotrebe nije nikad uzrok da se po njemu prosuđuje vrijednost neke stvari. Svako zvanje, svaka situacija, svaki položaj svaki odnos prema drugim ljudima izvrgnut je opasnosti zloupotrebe, izvrtanja. Đavao je Božji majmun. I zar možda zbog toga što se svaki autoritet može zloupotrijebiti treba svaki autoritet i ukinuti? Treba li ukinuti demokraciju zato što se dnevno susrećemo s njenom zloupotrebom? Treba li i brak ukinuti zato što su veoma mnogi brakovi nesretni?

Sekularizacija i desakralizacija kao razlog za »činovnički odnos« u Crkvi

Osobita se pak ironija sastoji u tome što oni koji različnost svećenika (kao celibataraca) od laika žele učiniti odgovornom za to što svećenici čine »kastu« i gledaju na laika odozgo, zaboravljaju da do toga može doći samo ako je svećenik izgubio puni sensus supranaturalis. Oni su zapali u pontifikalno držanje zato što više ne razumiju sakralni, nadnaravni karakter svoje službe, koji zahtijeva da s jedne strane budu potpuno svjesni kako malo zaslužuju tu svetu čast svoje službe, a s druge strane kako je velika njihova duboka odgovornost pred Bogom. Od te pogreške može ih sačuvati ne brisanje razlike između svećenika i laika — koje bi protuslovilo smislu i biti svećeništva — već naglašavanje nadnaravnog karaktera te službe, izbjegavanje svake sekularizacije i jačanje onoga što zovemo sensus supranaturalis. To je duh koji nosioca najviše svećeničke časti, zamjenika Kristova na Zemlji, potiče da se naziva servus servorum.

Ukidati celibat zbog toga što on previše uzdiže razlike između svećenika i laika te ih zbog toga tobože »odvaja«, odaje da se iza borbe za ukidanje celibata u osnovi krije nesretna sekularizacija, sljepoća za sakralni karakter svećeništva. To je isti duh koji svećenički poziv vidi kao naravni poziv među drugima, koji stoga daje pravo svećenicima i da stvaraju sindikate.

Kad bi bila istina da celibat odvaja svećenika od laika u tom smislu što on smanjuje povjerenje laika prema svećeniku[36] te da, dapače, odbija laika, onda bi

[36] Želio bih da ovdje navedem dio dirljiva pisma što mi ga je poslao jedan duboko pobožan čovjek pošto je čuo moje predavanje o celibatu. On je već četrdeset godina uzet, a morao je prevaliti 120 kilometara na nosiljkama do mjesta gdje sam ja držao svoje predavanje.

»Zbog nesreće već sam mnogo godina prikovan o krevet i bez neprekidnih požrtvovnih nastojanja jednog svećenika ne bih nikada našao duhovni mir, koji može prebivati i u razbijenu tijelu. Jednog dana on mi je prigo-

odnos prema svećeniku u sjedinjenoj Crkvi ili odnos prema svećenicima u Pravoslavnoj Crkvi bio mnogo uži negoli u Rimokatoličkoj Crkvi. No to nipošto nije slučaj, već, baš naprotiv, glavnu ulogu u odnosu prema narodu imaju ondje redovnici. Treba da se samo sjetimo uloge »Starca« u Rusiji.

Veoma je karakteristično da se danas većinom isti svećenici zalažu i za ukidanje obveze celibata i za desakralizaciju Crkve i svećeništva. Oni su izgubili razumijevanje za sakralnost svećeništva. Oni vide ideal u tome da ne samo izbrišu razliku između svećenika i laika, već prije svega razliku između svećeništva i drugih zvanja. Oni smatraju da se krnje njihova prava, njih kao ljudi i građana, ako oni ne mogu, kao u drugim zvanjima, formirati »interesna udruženja« prema uzoru sindikata, ako svoje odnose prema biskupu ne smiju sve više gledati u svjetlu svjetovnog ugovora pa stoga ne mogu ukinuti kao nedemokratsku poslušnost koju mu duguju i nadomjestiti je onom na koju je obvezan svaki podređeni u svjetovnoj organizaciji na temelju svoga ugovora.

Začudno je da ti svećenici koji se u svakoj prilici zalažu protiv legalizma u Crkvi nisu svjesni da upravo tom desakralizacijom svećeništva čine svećenika pukim činovnikom Crkve. Oni ne razumiju da su legalizam i sekularizacija duboko ovisni jedno o drugome.

Uvijek je bilo sekti koje su pobijale svaki oblik i juridičku strukturu u Crkvi, te su ih htjele nadomjestiti tako zvanom strogo karizmatičkom Crkvom — kao što su, na primjer, bili Albigenzi, Joachim de Fiore i drugi. No ono za čim su oni išli bila je prije Crkva, lišena

dom svoga posjeta dugo govorio o tome kako bih ja, nasljedujući Krista, trebao da svoje patnje zajedno s njime žrtvujem Ocu i kako bih mogao po tome postati sretan. Ne usuđujem se misliti na to što bi bilo od mene da je u tom momentu taj svećenik na znak trube ustao i da mi je, umirujući me, rekao: »Nastojat ću da opet dođem slijedećeg tjedna, no obećao sam ženi i djeci da ću s njima na izlet sa zakuskom, a oni me čekaju dolje u kolima . . .«

svakog autoriteta, svake forme, jedna vrsta vjerske »boemštine«. Današnji neprijatelji »institucionalne Crkve«, oni koji obvezu svećeničkog celibata (ne individualno slobodno odabrani celibat) pobijaju kao legalizam, teže, međutim, za izjednačenjem svećenika s drugim, nesakralnim zvanjima, što je zapravo tipično posvjetovnjavanje svećenika a time je to također i legalistički duh.

Koncentracija na »unum necessarium«, promatranje svih stvari na svijetu u svjetlu Krista i vječnosti, na koje smo pozvani, osobit je privilegij svećenika. Sigurno, svaki je čovjek na to konačno pozvan. No on ima i mnoge obveze koje mu nalaže osobitost njegova zvanja, bio on liječnik, državnik, profesor, radnik itd. K tome dolaze zadaće specifične suprugu, ocu, ženi, majci itd. I tu treba sve promatrati u Kristovu svjetlu i s gledišta vječnog određenja. Posljednju riječ ima uvijek to gledište o specifičnim zahtjevima prema Kristovim riječima: »Ako te tvoja desnica sablazni, odsijeci je i baci je od sebe. Bolje je, naime, za tebe da izgubiš jedan ud nego da tvoje čitavo tijelo bude bačeno u pakao« (Mt 5, 30). I svi specifični zahtjevi treba da budu u Kristu preoblikovani i po njemu preobraženi. No kod svećenika su svi specifični zahtjevi njegove službe identični s unum necessarium.

S pojmom specifičnosti povezuje se većinom zakonitost koja potječe iz logike jedne stvari, jedne djelatnosti. Protivi se tome da se govori o nekoj moralnoj ili religioznoj specifičnosti jer se ovdje ne radi samo o nekoj neutralnoj zakonitosti koja inače uvijek postoji. Sve su te neutralne vezanosti hipotetičke naravi. Ovdje, naprotiv, hoćemo da kažemo da u svećeničkoj službi analogne specifičnosti ne igraju nikakvu ulogu kao, na primjer, kod liječnika, učenjaka, trgovca, pa i supruga i oca. Tema njegove službe poklapa se s religioznom temom. On se slaže sa svakim kršćaninom da je posljednji smisao njegove egzistencije, raison d'être njegove egzistencije veličanje Boga po preobrazbi u Kristu. Ali njegova služba, da bude službenik Crkve i da veliča Boga prikazivanjem svete mise, da dijeli sakramente, da navješta Božju riječ, tako je usko povezana s primarnom temom svih kršćana da ne postoji nikakva specifičnost službe koja ne bi pripadala sferi apsolutnog, sferi nadnaravnog.

Ispravno i lažno pozivanje na prvu Crkvu

Isto tako treba utvrditi da bi bilo krivo činjenicu što celibat svećenika u prvoj Crkvi nije bio obvezatan navoditi kao razlog za to da on ne može biti bolji za službu svećeništvu i više joj odgovarati. Mada je opravdano vraćati se na duh, žar i na jakost vjere prve Crkve te držanje apostola imati pred očima kao uzor — ako se radi o institucionalnim stvarima, to jest o vrijednosti i primjerenosti nekog propisa koji se odnosi na neku službu, ipak upućivanje na to kako je bilo na početku nema u svemu dokaznu snagu.

U Crkvi ne nalazimo samo razvoj vjere, koja implicite obuhvaća pravu Kristovu objavu do neke explicite dogmatske formulacije, već i razvoj prvotnog duha u izgrađenosti crkvenog prava. Zato nije odlučno pitanje kad je nešto bilo uvedeno u povijesti Crkve nego odgovara li to duhu prvotne Crkve, da li je to organski učinak Kristova duha na području formalne izgradnje i da li to više odgovara biti Crkve.

Odlučno je pitanje da li je celibat svećenika u Zapadnoj Crkvi naložen izvana, samo iz historijskih razloga, ili je on nešto što svećeništvu najdublje odgovara tako da je to organički posljedak duha svećeništva. Je li celibat kao takav adekvatniji za svećenika, je li on razumna konsekvencija svećeništva? Ima li on visoku vrijednost i je li objektivno poželjnije da svećenik ne bude oženjen?

Prigovori Wendelina Kellnera protiv obveze celibata jasno odaju stav u kome je sensus supranaturalis potpuno izgubljen. Tvrditi da su evanđeoski savjeti samo as-

pekti zajedničkog života znači potpuno krivo shvaćati uzvišeno značenje Bogu posvećenog djevičanstva. Sasvim je neispravno misliti da samo život u zajedništvu čini celibat razumnim. Tu se, s jedne strane, pojavljuje potpuno neshvaćanje dubine i značenja sjetilne sfere i, s druge strane, misterija totalne predanosti Kristu. Zaboravljaju se ili se čak smatraju preživjelima sve one uzvišene riječi crkvenih otaca o Bogu posvećenom djevičanstvu, sve ono što je ispunjavalo duše bezbrojnih svetaca — redovnika i svjetovnih svećenika kad su oni izabrali Bogu posvećenu uzdržljivost.[37]

[37] Ruku o ruku s time ide potpuno nepoznavanje zajedništva ja-ti s Kristom. To je tipično isključenje čitave nadnaravne zbilje. To dokazuje i samovoljno identificiranje poslušnosti i služenja. Ono mjesto kod Matije 20, 26: »Tko među vama želi da bude velik, neka bude vaš poslužnik, i tko među vama želi da bude prvi, neka bude vaš sluga« — odnosi se u prvom redu na poniznost, koja se aktualizira u služenju. Nema sumnje, služenje je izraz ljubavi. No ovdje, gdje je naglašen kontrast između velikih u svijetu, koji vladaju, i velikih u Božjem kraljevstvu, stoji na istaknutom mjestu poniženje, poniznost. S poslušnošću to, međutim, nema nikakve veze. Poslušnost je po svojoj biti uvijek podređivanje nekom autoritetu. Sigurno, i sluga sluša gospodara, ali gospodar koji poput Krista pri pranju nogu ponizno služi, ne sluša nikoga drugoga. Ponizno služenje drugim ljudima ni na koji način ne uključuje poslušnost prema njima, već mi uvijek i isključivo slušamo samo Bogo-čovjeka Krista.

Do kulminacije u konfuziji dolazi kad Kellner kaže: Evanđelje traži od učenika zajedništvo! Neiscrpivo bogatstvo nadnaravnih kreposti, koje uključuje i nasljedovanje Krista, reducirano je ovdje na zahtijevanje međusobnog zajedništva, a pri tom se na istoj razini identificira zajedništvovanje s ljubavlju te se jedinstveno zajedništvo u Kristu jednostavno zamjenjuje sa zajedništvom.

8. poglavlje

BEZBRAČNOST SVEĆENIKA I LJUBAV

Neki prvoborci za ukinuće celibata tvrde dapače da će putem braka svećenik upoznati predanost drugim ljudima, ponajprije predanošću supruzi, pa djeci, a to će ga onda osposobiti da, u odnos prema dušama za koje se mora brinuti kao svećenik, unese više topline, dublju predanost i bolje razumijevanje. Bezbračnost ne samo da lako vodi egoizmu neženje već je zbog toga što svećenik nema iskustva u tom punom predanju supruzi njegov život osiromašen, hladniji, njegovo srce je manje umekšano.

Krivo shvaćanje nadnaravne ljubavi

Ta je tvrdnja tipičan izraz potpuno sekulariziranog stava i potpunog nerazumijevanja biti karitasa. Oni koji to tvrde zaboravili su da se karitas, koji se razlikuje od svih oblika naravne ljubavi kao nešto kvalitativno sasvim novo — a prije svega od svake humanitarne »ljubavi prema bližnjemu« — može i mora konstituirati samo u ljubavi prema Bogu i Kristu kao osobno izvršeni čin. Samo Krist može — i to jedino u punoj zajednici »ja-ti« s individualnom dušom — umekšati naša srca i ispuniti ih onom svetom dobrotom koja onda i bližnje susreće onom svetom ljubavi o kojoj sv. Pavao onako divno govori u 13. poglavlju prve poslanice Korinćanima.

Stupanj topline i predanosti svećenika za duše zavisi isključivo od toga koliko je duboka i živa njegova ljubav prema Kristu. Nijedna, ma kako bila velika, ljudska lju-

bav naravne vrste — pa imala ona i velik i moralno-edifikatorni utjecaj na ljude — ne može u našim srcima raspaliti karitas prema bližnjemu.

Celibat iz ljubavi prema Kristu i neženstvo

Druga je velika zabluda koja leži na dnu te tvrdnje što se ne vidi ponor koji odjeljuje bezbračnost propter regnum coelorum od samo akcidentalne bezbračnosti ili čak od »momaštva« u negativnom smislu. Mi smo već izričito upozorili na tu razliku. Vidjeli smo kakva je manifestacija vjere i ljubavi prema Kristu sadržana u celibatu, Bogu posvećenom djevičanstvu ili u bezbračnosti. Sada moramo naglasiti da tu radikalnu razliku očito nimalo ne vide oni koji očekuju da će se zbog ženjenosti svećenika povećati sposobnost za predanost dušama koje su im povjerene.

Već smo više puta upozorili na to da karitas, ta duboka ljubav prema bližnjemu, posljednji interes prema dušama, za njihovo posvećenje i za njihov spas može biti kod nekog eremite mnogo veći negoli kod svećenika koji je sekretar katoličke dobrotvorne organizacije. Ona se kod eremite manifestira u molitvi, no svakom bi vjernom katoliku moralo biti jasno da ta molitva ne može značiti samo visoku posljednju aktualizaciju te svete ljubavi, nego da je to također i velika djelotvorna pomoć za ljude za koje taj eremita moli.

To, međutim, ne treba ni u kome slučaju značiti da eremita treba da bude neki uzor za župnika ili za dušobrižnika. Postati eremita ili pripadati nekom redu kao što je, na primjer, kartuzijanski, to je velik, divan, no i rijedak poziv sui generis. Spomenuli smo eremitu samo da pokažemo kako se karitas može očitovati u najrazličitijem obliku, već prema pozivu, i da stupanj karitasa ovisi isključivo o stupnju ljubavi prema Kristu i o preobrazbi u Kristu.

Opasnost hladnoće srca svećenika: njeno korijenje i nadvladavanje

Naravno, ako zajednica ljubavi s Kristom nije potpuno razvijena, može odnos svećenika prema dušama koje su mu povjerene sve više poprimati karakter hladnog ispunjavanja dužnosti, pa čak i proizvesti izvjesnu tvrdoću srca.

To je tipična sekularizacija svećeničkog zvanja, koje se više ne shvaća u svome jedinstvenom, nadnaravnom, sakralnom karakteru. To je zaista legalistička perverzija, birokratizacija.

Da se svlada ta ukočenost srca, velika pomoć može biti duboko prijateljstvo, kao što bijaše prijateljstvo sv. Augustina prema Nebridiju, Alipiju i prema sv. Paulinu od Nole, ili ljubav don Boska prema njegovoj majci, ili kao što bijaše ona duboka ljubav sv. Bernarda prema njegovu bratu. Može biti da ga duboko naravno prijateljstvo probudi iz te »uspavanosti« srca ili da ga ono, ako je već otprije postojalo, sačuva od te ukočenosti srca. Ali podloga za veću ljubav, za veće razumijevanje i za dublje predanje dušama ne može to prijateljstvo, ta naravna ljubav nikad biti. Ona samo može, ako probudi srce, proizvesti dublji odnos prema Kristu — i samo dublja ljubav prema Kristu može karitasu, toj ljubavi prema dušama, i svećeničkoj predanosti privesti novu toplinu, da, dati joj krila. Izravan put od naravne ljubavi prema nekoj individualnoj osobi — ono »biti joj dobar« ne može nikad dušu izravno ispuniti svetom dobrotom za sve, za svakog potencijalnog bližnjeg. Ona može samo Božjom pomoći biti sredstvo za buđenje duša i tako u neku ruku voditi novom obraćenju duše Kristu. Dublja predanost dušama, dušobrižnička toplina, sveti žar za njihovo posvećenje i za njihov spas može proizlaziti samo od izravnog odnosa prema Kristu, od ljubavi prema Isusu. Za to su primjer svi sveci.

No čak i za to eventualno buđenje srca, koje se ne mora zbiti, nije ni u kom slučaju potreban brak. Svaka ljubav, jednostavno, svaka duboka privrženost i povezanost s nekim drugim čovjekom može ispuniti tu funkciju — no za to nije potrebna ni bračna ljubav, a niti brak. Celibat, bezbračnost propter regnum coelorum, nisu odgovorni ni za ukočenost srca, a niti bi brak kao takav bio jamstvo da do takve ukočenosti neće doći. U veoma mnogo slučajeva muškarac ostaje egoist ili je toliko obuzet svojim zvanjem da se njegovo srce sve više uspavljuje, ohlađuje!

Ne može se uopće reći da je svećenik izložen opasnosti ukočenosti ako on nikada nije bio na osobit način naravnom ljubavlju privržen drugim ljudima — pretpostavimo da su mu roditelji rano umrli ili su mu oni iskazivali tako malo ljubavi da se među njima nikada nije uspostavio srdačan odnos te da on kasnije nikada nije sreo ljude koji bi mu bili pravi prijatelji pa je tada osjetio pravi poziv k svećeništvu i celibatu propter regnum coelorum. Ne, ni u kojem slučaju — ako u njegovoj duši plamti ljubav prema Isusu, ako je Krist rastopio njegovo srce, ne može doći do te ukočenosti.[38] Jedino što se mora naglasiti jest da duboka prijateljstva — naravno, sveta prijateljstva, koja je Krist preobrazio — za svećenika ni u kom slučaju ne znače zapreku za punu predanost dušama. Odricanje od njih, kao što smo već vidjeli, nije ni u kom slučaju sadržano u celibatu.

---

[38] »Svećenik bi trebao da sa svom ljubavlju koju mu je poklonila božanska milost nastoji oko unutarnjeg odnosa prema Kristu i da razmatra njegov neiscrpiv i usrećujući misterij. Neka osim toga nastoji da sve jasnije spozna misterij Crkve; ako je bez veze s time, postoji opasnost da mu se njegov svećenički život učini bezsadržajnim i besmislenim.

Hrani li se pak svećenička pobožnost na čistoj ljubavi božanske riječi, na svetoj Euharistiji, ako živi od svetkovanja liturgije, a osim toga podupire li se i o unutarnje i povjerljivo čašćenje Presvete Djevice, Majke vječnog Velikog Svećenika i Kraljice Apostola, onda će svećenik dospjeti do izvora pravog duhovnog života. Samo to je u stanju da djevičanstvu dade najjači temelj.« (Sacerdotalis Coelibatus n. 75)

Vidimo, dakle, kako je besmislena i izvrnuta tvrdnja da će brak naučiti svećenika pravoj predanosti, da će njegov odnos prema dušama time postati topliji, življi, s više razumijevanja.

9. poglavlje

»INSTITUCIONALNA« CRKVA I CRKVA LJUBAVI

S borbom protiv celibata svećenika ide ruku o ruku također i revolt protiv institucionalne Crkve. »Antipatija« protiv tako zvane »institucionalne Crkve« izražava se također i u tome što bi se autoritativne formalističke obveze željele nadomjestiti dobrovoljnim obvezama.

Formalna i materijalna zajedništva

Na području odnosa između ljudi i na području zajedništva važna je razlika između formalan i materijalan. Materijalan i formalan imaju ovdje analogan smisao kao pri razlikovanju formalne i materijalne etike. »Materijalan« nema očito ništa zajedničko s materijalističkim i nipošto ne uključuje odnos prema materiji ili prema svijetu tjelesa. To znači kvalitativnu puninu, sadržajno bogatstvo, prema sadržajno siromašnijem, ali oštro konturiranom, na što upućuje termin »formalan«.

Odnos pretpostavljenog prema njegovu namješteniku je formalan, a odnos dvaju prijatelja je materijalan odnos. Formalan odnos nastaje socijalnim činom (kao što su dogovor, ugovori svih vrsta), a materijalni nastaje iz međusobnog stava, poštivanja, ljubavi.

Nas, međutim, u vezi s time interesira prije svega razlika između formalnih i materijalnih zajednica.

Udruženje je sasma formalna zajednica — krug prijatelja je pak sasma materijalno zajedništvo. Udruženje se može shvatiti juridički te je čak izričito udomaćeno u svijetu pravnih struktura. Ono nastaje socijalnim aktom dviju ili više osoba. Ima određena pravila, koja

opisuju njegovu svrhu, strukturu udruženja, kompetencije predsjednika i drugih funkcionara. Pristupanje udruženju zbiva se također po socijalnom aktu. Da li su članovi udruženja međusobno u prijateljskom odnosu ili ne, to nema utjecaja na realnost te zajednice. Dovoljno je da su oni pristupili udruženju, da teže zajedničkom cilju udruženja i da se pridržavaju njegovih pravila.

Krug prijatelja razlikuje se jasno od tog sasma formalnog zajedništva. On se kao takav ne može shvatiti juridički; nije to nikakva pravna tvorevina. Pravila tu ne igraju nikakvu ulogu. On nema jasno orisan oblik udruženja. No to je mnogo bogatija, dublja tvorevina. Princip koji stvara jedinstvo jesu stvari svjetovnog nazora te su osobni stavovi, simpatija, pažnja i ljubav ona veza koja prijatelje drži na okupu. Prijateljski krug ne nastaje socijalnim aktima — on se ne osniva u nekom određenom momentu, već se razvija organički sastajanjem ljudi koji se razumiju, koji su povezani zajedničkim interesima duhovne naravi i koji se malo pomalo sve više približavaju. Tu nema predsjednika. No neka osoba može s obzirom na svoje značenje biti središnja točka svih prijatelja.

Krugu prijatelja ne može se pristupiti socijalnim aktom, već se netko uklapa u nj time što ga privlači duhovna atmosfera toga kruga i pojedinih osoba koje čine krug, a one ga primaju sa simpatijama, pažnjom i ljubavlju.

Ali razlika između formalnog i materijalnog zajedništva ne očituje se uvijek tako jasno kao u ta dva navedena slučaja. Ima formalnih zajedništava koja su mnogo sadržajnija i dublja negoli neko udruženje, na primjer država. No država je unatoč tome formalna zajednica, za razliku od nacije, koja je materijalna i kulturna zajednica. Ako se oboje poklapa opsegom, ako, na primjer, država obuhvaća čitavu naciju i samo tu naciju, tada nastupa, doduše, jedna unutarnja povezanost obojega, ali se time ne dokida principijelna razlika tih obi-

ju zajednica. Konačno, ima zajednica kod kojih jedno te isto zajedništvo ima i materijalni i formalni karakter. Takve su zajednice, na primjer, brak i obitelj.[39]

Zajednice koje su ujedno i materijalne i formalne

Ima, međutim, materijalnih zajednica koje po svojoj biti zahtijevaju i sebi prikladan »oblik«. Ili, kao što bismo to mogli konkretnije reći, ima zajednica kojima pripada, u eminentnom smislu, da budu materijalne i formalne zajednice, pri čemu materijalni i formalni elementi ne stoje jedan pokraj drugoga, već organički čine cjelinu. To je, na primjer, slučaj kod obitelji. Ta materijalna ljubavna zajednica zahtijeva jasan vanjski oblik, koji se može i juridički shvatiti.

Sada treba da razumijemo dvoje:

Prvo: vrijednost formalnog u zajednici. Formalna zajednica, formalni element, ima također visoku vrijednost u sebi i nije to samo utilitarni ustupak. U slučaju udruženja vrijednost je formalnog elementa još uvijek veoma oskudna. No ako mislimo na jasnu, oštro orisanu strukturu države, jasno se očituje dostojanstvo formalnog elementa — u svojim zakonima, u svom poretku i u svojoj strukturi koja služi pravednosti i sigurnosti, onome što nazivamo bonum commune. Kakvo li je pak zlo anarhija!

Drugo: vrijednost međusobnog organičkog prožimanja formalnog i materijalnog u nekoj zajednici. Moramo vidjeti da je znak osobite savršenosti neke zajednice ako je ona ujedno materijalna i formalna zajednica, ako se formalno i materijalno prožimaju i ako je ono formalno adekvatan oblik što ga traži smisao materijalne zajednice. To se jasno može vidjeti u najvišoj naravnoj zajednici braka. Socijalni čin konsenzusa je izraz bračne ljubavi. Ta bračna ljubav ide bitno za svečanom formalnom vezom. Formalni element nije neorganički nakalemljen na materijalnu ljubavnu zajednicu braka, već je bitno usmjeren i organički izrastao iz nje.

[39] Usp. »Metafiziku zajedništva«.

To isto vrijedi za redovničke zajednice. No u sv. Crkvi postiže prožimanje materijalne i formalne zajednice svoju kulminaciju. Uz corpus Christi mysticum pripada na zemlji bitno vidljiva Crkva, hijerarhijski strukturirana Crkva i kanonsko pravo. Već je kod apostola, a prije svega pri postavljanju sv. Petra za »glavu« Crkve postojao formalni element sv. Crkve. Samo beznadna metafizička boemština može se sablazniti zbog institucionalnog karaktera Crkve te slavni, vrhunaravnim duhom označeni »oblik« Crkve zamijeniti svjetovnim institucijama. Razlika između Crkve i svih naravnih zajednica ne sastoji se u tome što ona ne bi imala neki vanjski oblik, što ona nije »institucionalna«, već u tom što je ona nadnaravnog porijekla.

Opasnost institucionalizma i legalizma

Sve pogreške i nesavršenosti osoba koje su obavljale neku službu u Crkvi, kao što je, na primjer, legalizam, koji mnogi predbacuju »institucionalnim« crkvama, nisu posljedica činjenice što Crkva nije samo »Crkva ljubavi«, već i »Crkva pravâ«, što je ona, kako se to prije navodilo, petrovska, a ne ivanovska, već su one posljedica nesavršenosti osoba koje nose pojedine službe u Crkvi. Ako je postojao neki legalizam u Crkvi, onda je to bila samo posljedica sekularizacije duha onih koji su upravljali Crkvom kao nekom naravnom formalnom zajednicom, na primjer državom. No ni sama država nije nužno legalistička. Legalizam nije karakteristika neke tvorevine zajedništva, već duhovnog stava osobe koja svoju službu obavlja u birokratskom duhu te visi samo o slovu, a ne poštuje duh. Kod legalizma u Crkvi pridolazi, međutim, k tome još i to što se ne uzima u obzir ona odlučna razlika između naravne i nadnaravne zajednice. Legalizam je ovdje uvijek ujedno i posljedica sekulari-

zacije. Treba da se samo sjetimo mnogih svetih papa, na primjer Grgura I, da bismo shvatili svu veličinu »institucionalne« Crkve. Taj je Papa prožeo sv. Crkvu Kristovim duhom i u njenoj formalnoj strukturi. Tako ćemo razumjeti kakav blaženi porast u realizaciji onoga što nazivamo corpus Christi mysticum na zemlji predstavlja institucionalna Crkva. Razumijemo kako jasan, juridički određeni oblik — koji i u stanovitim naravnim zajednicama uvijek nosi u sebi određenu vrijednost — ovdje kao »vanjsku stranu« sv. Crkve, zaručnice Kristove, posjeduje jedinstvenu vrijednost, novu dimenziju prodora nadnaravi u taj svijet. Takozvana »ivanovska« Crkva u stvarnosti je neodređena tvorevina, koja se na tipičan način kod stanovitih heretika neprestano pojavljuje kao ideal, na primjer kod Joachima de Fiore. Onaj tko zaista ljubi Crkvu, tko razumije njen nadnaravni karakter, taj ljubi i »institucionalnu Crkvu«, on shvaća taj neshvatljivi dar što ga ona predstavlja, te za njega iz te formalne strukture, iz egzistencije crkvenog prava sjaji djelovanje Duha Svetoga.

Tko, s jedne strane, priznaje usrećujuću veličinu svete »forme« vidljive Crkve u njenoj dubokoj nerazrješivoj povezanosti s onim što nazivamo corpus Christi mysticum i, s druge strane, njenu radikalnu različnost od svih samo naravnih, formalnih zajedništava, taj također vidi kako veličina svećeništva nužno pretpostavlja potrebnom i formalnu strukturu svete Crkve te kako svi pokušaji da se svećenik odvoji od pravnog ukorjenjenja, u biti proistječu iz razaranja biti svećeništva.

10. poglavlje

ZAKLJUČAK

Uzdržljivost propter regnum coelorum, celibat sve ćenika, jest, kao što smo vidjeli, jedinstvena manifestacija vjere i ljubavi prema Kristu. To isto vrijedi i za svećeništvo. Ako to čovjek ima na umu, onda je očito nemoguće da se celibat promatra samo sa sasma naravnog stajališta te da se isključi faktor Božje milosti. Ako se ističu samo svi psihološki faktori, teškoća provođenja uzdržljivosti, borba protiv spolnih napasti, eventualna zagorčenost i ukočenost, ali ne i posebna milost što je Bog daje svima onima koji mu se na taj herojski način predaju, onda se iskrivljuje objektivno stvarno stanje.[40] Isključimo li, naime, faktor Božje milosti, pomoći što je on udjeljuje onima koji odabiru uzdržljivost, odnosno bezbračnost propter regnum coelorum, onda je pala i pretpostavka za izbor svećeničkog staleža. U prvom redu, svećenički stalež potpuno gubi svoj smisao ako ja svijet i život gledam samo u naravnom svjetlu te više ne računam s Božjom pomoći, da, s egzistencijom svemogućeg Boga, njegovom beskrajnom ljubavi i milo-

[40] »U ostalom Crkva ne može i ne smije zaboraviti da mladog čovjeka pri izboru celibata — ako ga on obavlja razumno i s osjećajem dužnosti, što bi mu kao čovjeku i kršćaninu moralo biti svojstveno — vodi božanska milost, koja ne razara narav i ne nanosi joj silu, već je dapače usavršava i daje joj nadnaravne sposobnosti. Budući, naime, da Bog kao Stvoritelj i Otkupitelj zna za breme što ga je nametnuo čovjeku, pruža mu nužnu pomoć da bi čovjek mogao ostvariti ono što njegov Stvoritelj i Otkupitelj traži od njega. Sveti Augustin pak, koji je ljudsku narav temeljito i bolno upoznao iz vlastitog iskustva kaže: »Učini što zapovijedaš i zapovjedi što hoćeš.« (Sacerdotalis Coelibatus n. 51)

srdnošću prema nama. Tada je i Božji poziv k svećeništvu iluzija. Uzme li netko zaista da je taj poziv realnost, onda on mora računati i s Božjom pomoći i milošću, koja će mu pomoći da sve što taj stalež od njega zahtijeva uzmogne izvršiti. Kako bi se on inače mogao usuditi da se dade posvetiti za svećenika, da na sebe preuzme svu tu veliku odgovornost što je pretpostavlja ta sakralna, visoka služba? A to isto vrijedi i za poziv na celibat. Ni ovdje se ne može Božji poziv odijeliti od vjere u osobitu Božju milost, što je Bog poklanja onima koje je na to pozvao.

No i dubok afinitet što postoji između svećeništva i celibata može razumjeti samo onaj tko računa s Božjom milošću, s božanskom pomoći koja je bezuvjetna pretpostavka i za jedno i za drugo — za svećeništvo i za celibat.

Za one koji ispuštaju s uma taj odlučan faktor, bit će svećenički stalež zvanje slično drugima, kao što je, na primjer, stalež liječnika, učitelja, istraživača. Poziv na svećeništvo reducirat će se kod njih na interes i na privlačnost što je za njih ima svećenički poziv. Na djelovanje svećenika gledat će se više u smislu dobročinitelja ljudi negoli u smislu sakralnog službenika Božjeg i njegove Crkve, usmjerene na veličanje Boga i na vječni spas ljudi. Čim čovjek ima takvo sekularizirano shvaćanje svećeničkog staleža pa celibat smatra samo nepotrebnim balastom, izgubio je pretpostavku za pravo razumijevanje svećeništva, celibata pa i odnosa što postoji među njima:

»Više od svega žalosti nas ... što mnogi pogrešno smatraju da Katolička Crkva namjerava ili da smatra umjesnim da se ukine zakon crkvenog celibata, koji je stoljećima bio — i još je — divan i sjajan ukras svećeništva. Zakon celibata i briga za njegovo vjerno očuvanje podsjećaju uvijek iznova na znamenita i glasovita razračunavanja onih vremena kad se Božja Crkva morala čvrsto boriti te je iz toga iznijela trostruku pobjedu; jer to je znamen za pobjedu Kristove Crkve: uložiti sve snage da čovjek bude slobodan, čist i katolički.« (Papa Ivan XXIII: All. sec. 26. siječnja 1960. A. A. S. str. 52, 1960, str. 226)

Ovo razmatranje o celibatu završit ćemo dubokom zahvalom našem Sv. Ocu Papi Pavlu VI, što je unatoč svim zahtjevima da se ukine obveza celibata za svećenike održao tu svetu tradiciju.

Svakog katolika koji zaista ljubi sv. Crkvu i koji je razumijeva u njenom karakteru kao nadnaravnu instituciju treba da dubokom radosti i zahvalnošću ispune ove riječi Sv. Oca Pape Pavla VI:

»Mislimo stoga da postojeći propis celibata i sada treba da bude povezan sa svećeničkom službom; on mora biti svećeniku potpora pri njegovoj odluci da se sav, zauvijek i posve posveti ljubavi prema Kristu te da svoje djelovanje pokloni čašćenju Boga i dobru Crkve. Obveza celibata treba da bude karakteristično obilježje za stalež i službu svećenika, i to i u zajednici vjernika, kao i u svjetovnoj zajednici.«[41]

[41] Sacerdotalis Coelibatus n. 14.

Dietrich von Hildebrand rođen je 1889. g. u Firenzi. Obitelj se kasnije preselila u München. Nakon ispita zrelosti studira u Göttingenu kod Reinacha, Schelera i Husserla, kod kojega 1912. doktorira. Te iste godine stupa u Katoličku Crkvu. 1914. g. habilitira na Münchenskom sveučilištu i započinje svoju svestranu znanstvenu i predavačku djelatnost.

Kao filozof i suorganizator katoličkog akademskog saveza okuplja oko sebe duhovnu elitu Münchena. Zajedno s Alexanderom Pfänderom glavni je predstavnik münchenske fenomenološke škole, koja zauzima veoma ugledno mjesto u duhovnom životu Evrope.

God. 1933. bježi pred nacionalsocijalistima u Beč. Tu predaje na sveučilištu sve do ulaska Nijemaca u Austriju, kad je opet morao bježati preko Švicarske u Toulose, gdje dobiva katedru na katoličkom sveučilištu. 1940. po treći put bježi, i to preko Španjolske i Južne Amerike u New York. Postaje profesor na Fordham-University i razvija plodan predavački, znanstveni i spisateljski rad. Objelodanjuje knjige: »Kršćanska etika«, »Nova babilonska kula«, »Prava moralnost i krivotvorine« i dr. Posljednjih godina pobudila je pozornost njegova knjiga »Trojanski konj u Božjem gradu«. Putem posjeta i raznih predavanja uvijek je u vezi sa svojom domovinom, osobito s Münchenom. Živi u New Rochelleu kod New Yorka.